هذا كتاب شرح الحاشية
الزاهدية على جلالية التهذيب من مصنفات
كاشف دقايق المعقول والمنقول عارف
حقايق الفروع والاصول وحيد الدهر فريد
العصر جامع الفنون والكمالات مظهر الفيوض والبركات
اكمل الفضلا افضل العلما جناب مولانا
ارتضا عليخان بهادر قاضي
القضاة ممالك محروسهٔ متعلقهٔ حكومت
مدراس ادام الله تعالى جلاله

بسم الله الرحمن الرحيم

تزيين عنوان الكتاب في تهذيب المنطق اوان الخطاب تصديره بحمد مبدع طأطأت
جباه الانظار دون سرادقات كبريائه وبشكر منعم كلّت انامل الافكار في عدّ افراد
نوع من جنس نعمائه جلّ جلاله وعمّ نواله وترصيعه بمواقيت الصلوة والسلام على من شيّد
حدود الشريعة بعد ما عفت رسومها وسمك سماء العلوم واظهر نجومها وعلى آله واصحابه
الممهدين لمقدمات الدين والمعرفين لمشارع اليقين اما بعد فلما كانت الحاشية
الزاهدية على جلالية التهذيب حاشية تجري منها انهار التحقيق ودوحة عالية قطوفها
عسير دانيه الا لارباب التدقيق كيف لا وعباراتها قبس من قبسات الحكم والاسرار
واشاراتها وميض يكاد سنا برقه يخطف بالابصار حتى اعتاصت على الفحول
وارتعضت فيها العقول فطالما احدث في نفسي ان اشرحها شرحا يذلل من الفاظها الصعاب
ويكشف عن وجوه معانيها النقاب لكني لما شاهدت العلم في هذا الزمان قد
ركدت ريحه وخبت مصابيحه وانقضت جدرانه وانقاضت حيطانه واندرست للعالم

كذا في القاموس ١٢ منه مد ظله

وعفت آثارها وارتفعت المجاهل وانقدت نارها والناس قد ضعفت على تحصيل
مرتبطين ضميره بالجهل بحيث لا ينفك عنهم ١٢ منه
العلوم عزومهم قوي بالجهل لزومهم فيا اسفا على انطماس المعنى من الاسم واندراس
الحقيقة عن الرسم ويا حسرتا على اختيار القشر عن اللباب واغترار القوم بلامع السراب
ايوص تارة وانوص اخرى واكر مرة ثم ارجع القهقرى سنهد فانفسي لنيال الاقوال قدها
وبدها ومسليا قلبي بيا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا الى ان صممت العزم
بشرحها فحدقت البصر في مراها ووقفت النظر في مجلاها وفسرتها بتفسير كاف فحللت
عقودها ببيان واف اخذا عن حواشي المهرة الذين فازوا الغاية القصوى في التحقيق
وحازوا قصبات السبق في مضمار التدقيق بالتجريد والتنقيد مجتنبا عن الاطناب الممل
والاختصار المخل مستعينا بالله الكريم المنان وبه ثقتي وعليه التكلان قوله الحمد هو الخ
المراد بالحمد المذكور في عبارة المصنف رح اما المعنى المصدري المفهوم من المصدر المعلوم
وهو ما يعتبر فيه الاضافة الى الفاعل باتصافه به في اللحاظ فقط ويعبر عنه في الفارسية
بستودن او الحاصل بالمصدر المعلوم وهو ما يفسر بالحالة القائمة بالفاعل بعد الاتصاف به
ويعبر عنه بالفارسية بستايش او المصدر المجهول وهو حدث يلاحظ فيه النسبة الى المفعول
بتعلقه به ولم تعتبر في حقيقته ويعبر عنه بستوده شدن او حاصله وهو عبارة عن حالة حاصلة
بعد وقوعه على المفعول ويعبر عنه بستوده شدگی والمصدر المبني للفاعل وهو ما يدخل
في حقيقته الاضافة الى الفاعل من حيث قيامه به ويقال له الحامدية او المصدر المبني
للمفعول وهو ما يؤخذ فيه الاضافة الى المفعول من حيث وقوعه عليه ويقال له المحمودية
فهذه ستة معان للمصدر وانما لم يذكر المصدر المجهول وحاصله من بينها مع انه لابد
من ذكرهما ايضا لانهما وان كانا اعتبارين متغايرين للمعلوم وحاصله بالنظر الى تغاير

متعلقيهما لكنهما لما كانا متحدين معهما ذاتا فاكتفى بهما اعتمادا على فهم المستنبط بالمقايسة عليهما واليه اشار
بقوله وكان معنى الاخيرين المتروكين بعينه معنى الاولين المذكورين نظرا الى نفس الحقيقة المصدرية من دون اعتبار
انتسابها الى امر اخر لكن من حيث اعتبار نسبة الاولين والاخيرين واضافتهما الى الحامد والمحمود الاولين
الى الاول والاخيرين الى الثاني متغايران ولفظة كان على هذا التوجيه للتحقيق لا للتشبيه كما هو المتبادر
قال في مغني اللبيب انهم ذكروا لكان اربعة معان احدها التشبيه الذي هو
بالجملة الحقيقة الواحدة المصدرية من حيث قيامها بالحامد واتصافه بها مصدر معلوم وباعتبار وقوعها
على المحمود مجهول وكذا الحاصلان فان الحالة الواحدة من حيث ترتبها على القيام حاصل للمعلوم و
بالنظر الى ترتبها على الوقوع حاصل للمجهول فما قيل انه لا يعقل في المفعول حالة اخرى سوى وقوع الحالة
القائمة بالفاعل حتى يكون حاصلا للمصدر المجهول فليست الاخيرة ليس على ما ينبغي لان تلك الحالة
وان كانت واحدة لكنها من حيث الترتب على القيام مغايرة لنفسها باعتبار الترتب على الوقوع
والتغاير الاعتباري يكفي للاعتبار والمحشي المدقق رح انما اكتفى على الاعتبار الاول لاصالته باعتبار
شرافة المتعلق وهو الفاعل واتصافه بها بالذات كما قال في الحاشية هذا التفسير للحاصل بالمصدر المعلوم
والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان للمصدر ستة معان انتهى ومما ينبغي ان يعلم
ان المعنى المصدري وان كان فعلا او انفعالا اي تاثيرا او تاثرا لكن لا يستوجب ذلك كونه من مقوليتهما حقيقة
اذ مقوليتهما لا تصح بدون التجدد وعدم قرار الذات وكثير من المعاني المصدرية كالانطباق والوصول
وغيرهما دفعيات وكذا الحاصل بالمصدر لا يجب كونه قارا اذ الحركة القطعية مع كونها حاصلة
للمصدر الذي هو التحرك ليست قارة ولا كيفا لان المعاني المصدرية كلها اعتبارية تابعة للانتزاع
وليست حقائقها الا مفهوماتها كما صرح به المحشي المدقق رح في كثير من المواضع فلا يندرج تحت المقولات
الا ما له حقيقة متاصلة فلا يندرج تحتها حقيقة وح لا يشكل بان الحاصل ليس مغايرا للمصدر الا مغايرة
اعتبارية كما يفصح عما قالوا ان ترتبه ليس كترتب الالم على الضرب لان الضرب امر مغاير له بحسب الذات

والحاصل انما يغايره بالاعتبار فكيف يعقل كون احدهما من مقولة والاخر من مقولة اخرى لامتناع اتحاد المقولات مطلقا ولا يتوهم ايضا انه لا يمكن ترتب الحاصل على مصدره مع القول باتحادهما ذاتا لان الترتب يقتضي التاخر وهو مناف للاتحاد اذ لا استبعاد في ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاعتبار الاخر وهو ليس بمحال وقد يوجه بان المراد بالاخيرين المصدر المبني للفاعل والمفعول وبالاولين المصدر المعلوم والمجهول المتقدمان رتبة والحاصل ان الاخيرين والاولين وان كانا متغايرين بالحقيقة لكن الاولين اذا اضيفا الى الحامد والمحمود فلا شبهة في اتحادهما مع الاخيرين مآلا اذ مرجع كل من المصدر المعلوم المضاف الى ذات ما والمصدر المبني للفاعل كالحامدية الى اتصاف الذات بالحمد وكذلك مآل المجهول المضاف والمبني للمفعول كالمحمودية الى وقوعه عليها فالعينية بحسب المآل لا في الحال ولعل لفظة كان التي للتشبيه اشارة اليه وقد افاد الاستاذ العلامة قدس سره في توجيهه لما كان المتوهم ان يتوهم ان المبني للفاعل والمفعول قد يفسران بالمصدر المعلوم والمجهول المضافين الى الحامد والمحمود كما يفسران باسم الفاعل والمفعول الماخوذين مع ياء النسبة وتاء المصدرية فلم اختار احد التفسيرين دون الاخر فاشار الى دفعه بما حاصله ان بين التفسيرين الاخيرين المذكورين والاولين المتروكين اتحادا وعينية لكن لا بحسب الحقيقة اذ المضاف في الاولين مبدأ وفي الاخيرين مشتق والمحشي المدقق قدس سره قايل بتغايرهما بالذات كما يدل عليه لفظة كان بل بحسب المآل من حيث دخول الاضافة الى الحامد والمحمود في حقيقة كل من التفسيرين ورجوعهما الى اتصاف الذات بالحمد ووقوعه عليها وجعل لفظ المعنى قرينة على حسن ذلك التوجيه وانت تعلم انه رح ليس بصدد بيان التفاسير حتى يتوجه عليه السوال واحتيج الى الدفع عنه وانما هو بصدد ذكر الاقسام وليست الاقسام غير هذه الستة فتدبر وههنا توجيه آخر تركناه لقلة الجدوى وزاد البعض معنى آخر وهو القدر المشترك وذلك يفسر تارة بما يكون منشأ لانتزاع المفاهيم الستة ومشتركا

على البيضاوي يبنى على ما ينبغي لان الجنس كما يوجد بوجود جميع الافراد كذلك يوجد بتحقق فرد ما ولا اختصاص له بالاستغراق حتى يفيد
بينهما وتارة بما يطلق عليه لفظ المصدر لا على التعيين بطريق عموم المجاز وكلا التفسيرين ليس بشئ
اما الاول فلان الكلام فيما يراد باللفظ وارادة المعنى المبهم عند تعبير المقاصد بدون تحقق المحصلات غير نافع
واما الثاني فلانا نبحث في المعاني الحقيقية وذلك التفسير بمعزل عنها ثم قال في الحاشية على هذا التقدير
اللام في الحمد لله للعهد وللاشارة الى الحامدية الكاملة وهي حامدية الله تعالى سبحانه لذاته ويحتمل
للانشاء والاخبار والاول اوفق بالحديث انتهى تفصيله ان اللام في الحمد اما للاستغراق
او العهد الذهني او الخارجي لان الجنس لا وجود له الا بوجود جميع الافراد او فرد ما فتعينت الاحتمالات
الثلث اما الاول فلا يمكن ان يراد على تقدير ارادة المصدر المعلوم والمبني للفاعل اذ على تقدير ارادته
يكون المعنى ان جميع افراد الحمد بمعنى ستودة الحامدية ثابت لله تعالى مختص به مع ان الامر
ليس كذلك لان من الحمد والحامدية ما هو صفة لغيره والا لم يكن غيره حامدا وكل صفة لما سواه لا يمكن اثباته
له ولا يعقل اختصاصه به واما على تقدير المجهول المبني للمفعول فلا ريب في صحة تلك الارادة اذ كل صفة
كمالية للمخلوق في بادي النظر فهو بالحقيقة له تعالى لانه هو المعطي له ومن حمد لغيره سبحانه فانما يحمد معنى
واما الثاني فلا يلائم ارادته على تقدير اصلا لانه لا يفيد الثناء كما لا يخفى واما الثالث فيصح على كل
تقدير لان الحمد المعهود هو الحمد الكامل والحامدية المحمودية الكاملة ولا يستطيع احد على ثنائه وحمده على
الكمال الا هو فانه هو المتصف بالصفات الكمالية لا غير كما يشعر به الحديث الآتي وحينئذ لا يرد ان
في كون الحامد هو الله تعالى ليس فائدة الثناء وما هو الا في المحمودية فاحتمال المصدر المعلوم والمبني
للفاعل ساقط وقد ظهر مما ادعيت ان المصدر المعلوم والمبني للفاعل هو اسبان في صحة ارادة العهد
الخارجي وعدم صحة الاستغراق فلا له وجها لتخصيص الثاني بهذا الحكم كما يدل عليه قوله على هذا التقدير
اي تقدير المبني للفاعل ثم يحتمل ان تكون هذه الجملة مع كونها في صورة الخبر انشائية منسلخة عن النسبة
الخبرية كصيغ العقود والفسوخ لان المقام مقام انشاء الحمد ويحتمل ان تكون خبرية غير منسلخة

عنها وسيلة لمعنى خارج عن حقيقتها وهو ارادة ابتداء التعظيم فكونها حمدا على تقدير الخبرية انما هو باعتبار

كونها وسيلة للمعنى الذي يكون حمدا لا باعتبار نفسها حتى يرد انه ان اريد بهذه الجملة صرف الحكاية عن ثبوت

(المورد مولانا كمال الدين ابن الهمام صاحب فتح القدير ١٢)

الحمد لله تعالى في الواقع فلا يكون حمدا لاعتبار ارادة ابتداء التعظيم في مفهومه وان اريد المجموع فلا يكون

خبرا لان هذا المجموع ليس حكاية وانما الحكاية هي الجزء الاول والاحتمال الاول هو الارجح لان اللائق

(فيه اشارة الى ان الجنة ايضا)

للعبد ان ينشئ بحمد الله سبحانه ليكون حامدا وممتثلا لا حاكيا والاوفق بما قال النبي صلى الله عليه وسلم

لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك اذ معناه اني وان اثنيتك واظهرت صفاتك الكاملة

من عند نفسي بحسب طاقتي وادراكي لكني قاصر عن احصائه لعدم استطاعتي بذلك فانت كما اثنيت

على ذاتك الكاملة فتدبر فان قيل القائل الفاضل القرباغي ان الحمد قول خاص لانه وصف بالجميل

فيلزم من تصادقهما ان يكون المحمود هو المقول لانهما مفعولاهما ومشتقان منهما ومن البين ان صدق

احد المبدئين على الآخر مستلزم لصدق احد المشتقين على ما يصدق عليه المشتق الآخر مع ان ما يصدق

عليه المحمود اعني ذاته سبحانه مما لا يصح صدق المقول عليه لانه من صفات اللفظ قلت في جوابه ان صدق

مبدا على مبدا لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر في جميع الاحوال كما ان صدق

مشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر لا يستلزم صدق المبدا على المبدا مطلقا لصدق قولنا الكاتب

ضاحك مع عدم صدق الكتابة على الضحك وانما يلزم ذلك التصادق لو كان بين المبدئين ترادف واتحاد في

المفهوم كما في القعود والجلوس ومن المعلوم انهما اي في الحمد والقول الخاص منتف لاختلاف مفهوميهما

ولو قرر الايراد بان حقيقة المشتق ليست الا المبدا ومفهوم الصيغة المشترك بين المشتقات كلها

وكل منهما غير آب عن الحمل بينهما فلا وجه لعدم التصادق اما الاول فظاهر واما الثاني فلافضائه

الى امتناع الحمل بينهما مطلقا وهو باطل قطعا فلا يمشي هذا الجواب قد يجاب عنه بان المقول المطلق

(المجيب مولانا ... حسن ١٢)

ليس مشتقا من القول الخاص الذي هو القول بالوصف الجميل بل انما المشتق منه هو المقول عليه

الوصف بالجميل وهو صادق على المحمود وليس من صفات اللفظ الا المقول المطلق فالمحال ليس
بلازم واللازم ليس بمحال وقد يقال في جوابه ان صدق المقول على شيء يصدق عليه المحمود ليس
باعتبار وقوع القول عليه وقبوله لاثر منه كوقوع الضرب على المفعول حتى يلزم الاستحالة بل
باعتبار ان القول الخاص الذي هو الوصف بالجميل له تعلق بذلك الشيء كتعلق المحمود به من دون
وقوعه عليه لان صدق احد المشتقين على شيء يجب ان يكون على نهج صدق المشتق الآخر عليه والاشتقاق
بتعلق المبدا غير مهجور عرفا الشيوعه بينهم كيف يطلقون المشمس على الماء المسخن بالشمس وانت تعلم
ان الافتقار الى هذين الجوابين انما هو على تقدير اشتقاق اسم المفعول من المصدر المعلوم لوقوعه
عليه كما هو الظاهر المشهور واما اذا اعتبر اشتقاقه من المصدر المجهول باعتبار قيامه به كما قيل
فعدم صدق احد المشتقين على الآخر انما هو لعدم التصادق بين المبدائين المجهولين فتدبر ثم المحمود به
ما يحمد به من اسناد وصف حسن الى المحمود بان ينسبه الحامد اليه والمحمود عليه ما يترتب عليه الحمد من اتصاف
المحمود بوصف حسن اتصافا حقيقيا او ادعائيا واضافة الاسناد الى الوصف من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف والمقصود الوصف المسند وكذا المراد باتصاف المحمود الوصف المتصف به المحمود لا نفس
الاسناد والاتصاف حتى يتوهم تغايرهما بالذات فلا فرق بينهما في الحقيقة ولا تغاير الا بالاعتبار
بحسب اعتبار ذلك الوصف في المحمود به من حيث اسناده الى المحمود وهذه المرتبة مرتبة الحكاية
واخذه في المحمود عليه من حيث اتصاف المحمود به في الواقع مع قطع النظر من هذا الاسناد وتلك
المرتبة مرتبة المحكي عنه كما تقول لزيد انه منعم فوصف الانعام من حيث نسبته الى زيد محمود به وحكاية
ومن حيث اتصافه به في الواقع ولو ادعائيا محمود عليه ومحكي عنه وهذه الحكاية والمحكي عنه مغايرة
للحكاية والمحكي عنه المستعملين في القضايا لانهما متغايران بالذات بناء على جزئية النسبة في
الحكاية دون المحكي عنه كما سياتي من المحشي المدقق رح وههنا اعتبر في الحكاية ما اعتبر في

المحكي عنه به والوصف وانما التغاير من حيث لحاظ الاسناد في احدهما دون الآخر واطلاق الحكاية والمحكي
عنه على المفردين المتغايرين اعتبارا شايع بينهم كيف لا ويقولون العلم الحصولي حكاية عن المعلوم وحينئذ
لا يرد ان هذه الجملة الثنائية لو كانت انشائية لا يمكن الفرق بينهما بالحكاية والمحكي عنه وان كانت خبرية فلا تصلح
لهذين الاعتبارين اللذين بينهما تغاير اعتباري اذ الحكاية في الخبرية مغايرة بالذات مع المحكي عنه فلا يكون
حمدا الا انه عبارة عن تبيين وصف من اوصاف المحمود ولا يرد عليه لامكان الجواب عنه باختيار كلا الشقين اما
على الشق الاول فلان الحكاية المنافية للانشائية هي الحكاية المستعملة في القضايا لا الحكاية المعتبرة ههنا .
ففي الانشائية ايضا حكاية بهذا المعنى بل في المركبات التوصيفية والاضافية ايضا لان الاسناد
بمعنى النسبة اعم من الاخبار واما على الشق الثاني فلان هذه الاوصاف الحسنة بعد ورود الحكم الخبري
عليها باقية على صلوح الاعتبارين اذا لوحظ اوصافا من غير قصد الى الحمل كما كانت الاخبار قبل وروده
اوصافا صالحة لهما فتكون هذه الحكاية والمحكي عنه عامة شاملة للانشاء والاخبار جميعا وذلك هو
المراد بقوله في الحاشية هذا يشمل الانشاء والاخبار فان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم اوصاف
انتهى واذا تقرر ذلك فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر في جميع الاحوال ولا يتصور ان يكون احدهما اختياريا
دون الآخر اذ ليس بينهما تغاير اعتباري لا حقيقي الا ان يفرق بينهما بان يراد بالمحمود عليه ما يكون باعثا
على الحمد كما هو المشهور فيمكن ان يوخذ احدهما اختياريا لانه قد يغاير المحمود به مغايرة ذاتية فتدبر فيه اشارة
الى ضعف التفسير المشهور قال في الحاشية التحقيق ان المحمود عليه ما يترتب ويتبنى عليه الحمد وهو بعينه الا ما
يحكي عنه المحمود به وحينئذ لا يكون بينهما تغاير بالذات ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر ويبطل
القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد ما يقع محمودا عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد
يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات ويتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر لكن يابى عنه الفهم السليم
والذهن المستقيم انتهى حاصله ان المحمود عليه ان فسر بما يترتب عليه الحمد من اتصافات المحمود في الواقع

بوصف حسن ليكون محكيا عنه للمحمود به كما هو التحقيق فلا يكون بينهما تغاير بالذات كما عرفت ولا يتصور اختيارية
احدهما دون الآخر وحينئذ يبطل القول الثالث قطعا لانه مصرح فيه بتخصيص المحمود عليه بالاختياري و
تعميم المحمود به لا القول الاول كما وهم لان المحمود عليه فيه مسكوت عنه وان اخذ بمعنى الباعث على الحمد كما هو
المشهور فحينئذ وان امكن ان يكون المحمود عليه اختياريا دون المحمود به لانهما قد يكونان متغايرين بالذات
كما اذا اعطى السلطان لرجل شيئا فحمده بالشجاعة لكنه مما لا يقبله الطبع السليم اذ الباعث على الفعل
ما لاجله ذلك فحقه ان يعبر عنه بالمحمود له لا المحمود عليه فليس المحمود عليه الا ما يترتب عليه الحمد كما يشعر به كلمة
على المنبائية الآن فيقال انه عبارة عما يقع في الكلام بان يدخل عليه كلمة على او لام التعليل او نحوهما فحينئذ
يتصور التغاير بينهما ذاتا فيمكن اختيارية احدهما دون الآخر كما تقول حمدت زيدا على انعامه او لانعامه فالمحمود
به على هذا التقدير هو الحمد المسند والمحمود عليه هو انعامه الذي من افعاله الاختيارية المغاير للحمد المسند بالذات
فتدبر **قوله** على جهة التعظيم الخ اي على وجه التعظيم الظاهري بان يكون بالجوارح من اللسان وغيره والباطني
وهو ما يكون بالقلب وهذا التفسير اما مستفاد من عطف احد المترادفين على الآخر فان التكرير المفيد للتقرير
دال على ارادة الفرد الكامل من التعظيم وهو ما يكون بحسب الظاهر والباطن جميعا واما مستفاد من حمل لفظ التعظيم
على الظاهري والتبجيل على الباطني لان الاصل في العطف المغايرة والتاسيس خير من التاكيد فيخرج السخرية
على هذا التفسير لانتفاء التعظيم الباطني فيها اذ قصد المستهزئين تحقيره باطنا وان كانت وصفا على طريق التعظيم
ظاهرا ولا يخرج مدائح الشعراء اي محامدهم من قبيل الاوصاف للغاية وان المختار ان يكون المدح مغايرا للحمد فكيف
يصح اطلاق احدهما على الآخر لتحقق التعظيم الظاهري والباطني فيها كيف لا والشاعر يوصف قاصدا
ومعتقدا بانه محمود وان لم يتحقق الاعتقاد بظواهرها وصفت مبالغة بناء على ان المقتضي بالشعر ليس فيها
تصديق واعتقاد بظواهر معاني الالفاظ بل تخييل صرف وتصوير محض يحصل منه تشبيه بالتعين فيتأثر
منها النفس قبضا وبسطا وليس المراد عدم اعتقاد كونه محمودا والمقصود بالحمد حتى يكون سخرية فما وقع عن السيد المحقق

قدس سره الشريف اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح كان سخرية واستهزاء قوله
ماول **قوله** والمراد بالجميل الخ حمل المحشي المحقق رح الجميل الماخوذ في هذا التعريف على الاختياري معللا بان
المراد بالجميل الفعل الجميل على طريق المجاز بالحذف او اطلاق المطلق على المقيد والفعل لا يطلق في العرف
الا على الاختياري لان المحامد لا تقع غالبا الا على الافعال الدالة على الكمال وانما الكمال بالاختيار وهو مما
لابد من اعتباره فانه هو الظاهر المتبادر الا ترى انه لا يقال لصباحة الخد ورشاقة القد ونحوهما في العرف افعال
وان كان بحسب اللغة يطلق الفعل على ما يعم الاختياري اذ الفعل اسم للحدث القايم بالفاعل سواء كان صادرا
عنه بالاختيار كالضرب اولا كالموت وهكذا اي كما حملنا الجميل الواقع في هذا المقام محمودا به على الاختيار
كذلك حمل المصنف العلامة رح هذا اللفظ عليه في قول صاحب الكشاف اعني الحمد هو الثناء والنداء على الجميل
وان وقع فيه محمودا عليه حال كونه معللا بهذا التعليل فعلم ان قوله هكذا المجرد التشبيه في التعليل واجراء
خلاصة ما ذكره المصنف في الجميل المحمود عليه على الجميل المحمود به للاستشهاد ودعوى العينية حتى يرد ان الجميل
في قول المحشي المحقق رح محمود به لكونه مدخول الباء وفي كلام صاحب الكشاف محمود عليه لانه مدخول على فكيف يصح
الاستشهاد ولا يخفى ما فيه من المنوع الواردة على مقدماته وهي ان الجميل يجوز ان يكون صفة للذات
كما في الله جميل وكل فعل لا يجب كونه اختياريا لان حركة المرتعش واحراق النار وغيرهما مع كونهما افعالا ليست
اختيارية والتجربة غير محدودة وان سلم اختيارية الافعال كلها فلا نسلم ان يكون كل صفة لفعل اختياري اختياريا
الا ترى ان الصلوة والسرقة مع كونهما اختياريين ليس وصفهما هو الحسن والقبح اختياريا لكن المقام خطابي مولف
من مقدمات مظنونة لا استدلالي برهاني فيكفي الاحتمال الصحيح الظني للتوجيه وهو تبادر الفعل الجميل من الجميل والاختيار
من الفعل وانما يبتني التعليل على العرف لانه مما لا يتصرف عنه الا بدليل **قوله** والمدح الخ الاحتمالات العقلية التي
يستنبطها العقل نظرا الى كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختيارية وغير اختيارية كثيرة ترتقي
الى ستة عشر احتمالا بعضها احادية وبعضها ثنائية وبعضها رباعية تركنا تعدادها مخافة التطويل فعليك

بالتفصيل والمذاهب فيها ثلثة المذهب الاول ان يكون المحمود به فقط دون الممدوح به اختياريا وانما حملنا قوله فقط
على الاحتراز عن الممدوح به جعلنا المحمود عليه مسكوتا عنه لئلا يكون هذا المذهب مخالفا للتحقيق من اتحاد
المحمود به وعليه في الواقع والمذهب الثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين والمذهب الثالث ان يكون
المحمود عليه فقط دون المحمود به والممدوح عليه وبه اختياريا وتصحيح هذا المذهب لا يتصور نظرا الى التحقيق كما اشار اليه في حاشية الحاشية
سابقا وانما يصح بالنظر الى ما هو المشهور من ان المحمود عليه ما هو الباعث على الحمد والمحشي المحقق رح اختار المذهب
الاول وتمسك بمثال اللؤلؤ حيث صرح بانه يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها فعلم من ذلك
ان اختيارية المحمود به شرط في الحمد دون اختيارية الممدوح به في المدح ولما كان لقائل ان يقول ان الظاهر من التمسك
هو التمسك بالصفاء وهو ليس ممدوحا به بل ممدوحا عليه لكونه مصدرا بكلمة على والمقصود اثبات عدم اختيارية
الممدوح به لا عليه فاحتاج المحشي المدقق رح الى التوجيه وقال وتوجيهه ان مناط التمسك هو مدحت اللؤلؤ على
صفائها لان الممدوح في هذا المثال سواء كان المثال اخبارا او انشاء هو كون اللؤلؤ ممدوحا على صفائها
بان يكون المدح على الصفاء مسندا الى اللؤلؤ لا الصفاء الواقع في الكلام ممدوحا عليه وهو ليس اختياريا
للؤلؤ فطابق المثال للممثل له وانما عمم لئلا يتوهم ان التوجيه على تقدير كون المثال انشاء ظاهر واما على تقدير
خبريته فكلا لانها تقتضي ان يكون المدح بغير هذا القول لان الاخبار بفعل سينا والمدح الينا ايضا مدح كالحمد فلا استبعاد
في الشمول وان سلم ان قوله على صفائها من تتمة المثال كما هو الظاهر المتبادر اذ المقصود مدح اللؤلؤ على الصفاء
لا مدحها بكونها ممدوحة عليه فعلى ذلك ايضا فيه اسناد الصفاء الى اللؤلؤ ولا انه وهو بهذا الاعتبار ممدوح
به لانه ما يقع به المدح فيصح به التمسك على ذلك التقدير ايضا ولا ينافيه كونه مدخولا بكلمة على وممدوحا عليه
في الكلام بل كلما يقع في كلام ممدوحا عليه مدخولا بكلمة على فهو يقع فيه ممدوحا به من حيث اسناده
واضافته الى الممدوح دون العكس فيكون بينهما عموم مطلقا بحسب الوقوع في الكلام وتلازم بحسب نفس الامر هذا على
تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما فقط واما على تقدير اخذها فالتغاير بينهما ذاتا وكذا حال المحمود عليه

وبه باعتبار الوقوع فى الكلام والوقوع فى نفس الامر فلا يتوهم ان العموم مناف للعينية التى ذهب اليها لان العموم انما هو باعتبار الخر هو الوقوع فى الكلام والعينية باعتبار نفس الامر مع عزل النظر عن هذا الوقوع المخصوص فافهم **قوله** وقيل المحمود عليه الخ على هذا القول اى على قول من زعم ان المحمود عليه الاختيارى وغيره لكن يجب كون المحمود عليه اختياريا يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ويقال حمدتها لعدم كون المحمود عليه مذكورا فى الكلام وعدم اشتراط كون المحمود به اختياريا ولا يقال حمدتها على صفائها لفقدان اختيارية المحمود عليه المشروطة ههنا قال فى الحاشية هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه فى الكلام والا لا يصح حمدتها فقط كما لا يصح حمدتها على صفائها ضرورة انه لابد فى الحمد مما هو محمود عليه فى الواقع وهو على تقدير القول باختياريته لا يمكن فى اللؤلؤ انتهى حاصله انه ان اريد بالمحمود عليه المحمود عليه الكلامى فيصح حمدتها بدون ذكر المحمود عليه وان اريد به المحمود عليه الواقعى وشرط كونه اختياريا فلا يصح حمدتها كما لا يصح حمدتها على صفائها اذ ليست صفة من صفات اللؤلؤ اختيارية فلا تحقق المحمود عليه الواقعى مع انه لابد منه فى الحمد فتعرف **قوله** الهداية الخ الدلالة الاولى يعنى الدلالة على ما يوصل اعم من الدلالة الثانية التى هى الدلالة الموصلة بحسب التحقق عموما مطلقا لتحقق الاولى فى مادة تحققت فيها الثانية من غير عكس اذ المعنى الثانى عبارة عن مجموع الدلالة والايصال والاول عن الدلالة فقط ولا مرية فى اعمية الجزء من الكل تحققا وفيه ان الايصال قد يوجد بدون الدلالة كما قد وقع عن كثير من الاولياء فى حق بعض الاشقياء بحسب التوجه القلبى من غير دلالة فلا يكون بينهما نسبة العموم مطلقا بل من وجه الا ان يقال الشرح انما ادعى العموم المطلق بين المعنيين بحسب تفسيرهما المذكور لا مطلقا ولا شك ان المعنى الثانى بحسب تفسيرهما مشتمل على الدلالة غير منفك عنها فعلى هذا التفسير بينهما عموم مطلقا بحسب التحقق لا بحسب الصدق وحمل احدهما على الآخر مطلقا لا عموما من وجه ولا عموما مطلقا لانتفاء الحمل بين الجزء الخارجى والكل راسا وفيه ان النسبة بين الدلالتين نسبة الاطلاق والتقييد لا نسبة الجزئية والكلية كنسبة الجدران الى البيت حتى لا يصح الحمل ومن المعلوم ان المطلق كما يتحقق بتحقق المقيد كذلك يحمل عليه ايضا فلا

لقوله لايجب النصب ق مطلقا وهي يعني الدلالة الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والدلالة الثانية
مستلزمة للايصال المستلزم له لان الايصال ههنا صفة للدلالة فيكون لازما لها غير منفك عنها بخلاف الدلالة
الاولى فانه فيها صفة للطريق واذ ليست دلالة مستلزمة للسلوك عليه فكيف يتصور استلزامها للايصال
فالمعنى الاول يشمل المومن والكافر اذ الدلالة على الطريق اعم من ان يسلك عليه فيصل الى المطلوب او لم يسلك
فلم يصل والمعنى الثاني يختص بالمومن لان الوصول الى المطلوب لم يتحقق في غيره والمراد بالايصال في كلا
المعنيين الايصال بالفعل لا بالقوة كما زعم ضرورة ان الايصال بالقوة ليس بايصال في الحقيقة لا لغة ولا عرفا
فلا يكون معتبرا ولو كان المراد من الايصال اعم منه اي من ان يكون بالقوة او بالفعل لم يكن فرق بين المعنيين
تحققا بان يتحقق المعنى الاول في المومن والكافر والثاني في المومن فقط لان كلا منهما على هذا التقدير لا يستلزم
الايصال المستلزم للوصول فيعمان المومن والكافر جميعا ولما تحقق ان المراد بالايصال في كلا المعنيين الايصال
بالفعل فالنقض اي نقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهر الورود لان المعنى الثاني يختص بالمومن
وثمود لم يومنوا بنبيهم صالح عليه السلام فكيف يصح ان يكون هديناهم بمعنى اوصلناهم الى المطلوب وحينئذ لا يمكن
ان يتوهم ان المراد بالايصال الايصال بالقوة وثمود وان لم يتحقق فيهم الايصال بالفعل لكنهم كانوا واصلين بالقوة
البتة فلا ينقض المعنى الثاني بهذه الاية لان الايصال بالقوة لا يستدعي الوصول بالفعل حتى لا يمكن الضلال بعده
وايضا لا ينبغي ان يقرر النقض بان الهداية بمعنى الايصال يستلزم الوصول لانه مطاوعه فلا يتصور الضلال بعد
ذلك حتى يمكن استحباب العمى الذي هو عبارة عن عدم الوصول بعد الايصال فلا استقامة للمعنى الثاني ويورد عليه
بانه يجوز ان يقع الضلال بعد الوصول باغواء من الشيطان وتشكيكه كما في الارتداد والعياذ بالله منه لان الهدى ليس
مطاوعا للهداية حتى يقرر النقض بهذا الوجه ويورد عليه الايراد المذكور كيف ومعنى الاية على ما ذكره المصنف
العلامة في شرح المقاصد دعونا ثمود الى طريق الحق فاستحبوا الضلال اي اختاروا فقدان طريق يوصل الى المطلوب
على الهدى اي وجدان طريق يوصل اليه وايضا سقط ما قال الفاضل القرباغي ان الهداية بالمعنى الاخص تكون منقوضة

بهذه الآية لان الايصال كما يقتضي الوصول واستجاب العمى عدمه كذلك الارادة يستلزم الرؤية لكونها مطاوعة لها اذ ترامتر تبا عليها والعمى عدمها فلا وجه لتخصيص المعنى الثاني بالانتقاض ووجه السقوط ان الهدى ليس مطاوعا للهداية ولا عينها بل هو عبارة عن وجدان طريق ومن الظاهر ان الدلالة على الطريق وارادته لا يستلزم وجدانه فلا انتقاض له لمعنى الاول وهذا ما اشار اليه في الحاشية بقوله كما قال البعض المشاهير هذا النقض مشترك لان استجاب العمى على الايصال هو عدم الوصول واستجاب العمى على الارادة هو عدم الرؤية فكما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول لانه مطاوعه كذا لا يتصور بعد الارادة عدم الرؤية لانها مطاوعها ساقط مع ان فيه خلطا بين الهدى والهداية واشتباها في مورد النقض انتهى اما الخلط فلانه لم يفرق بين الهدى والهداية وجعلها بمعنى الارادة والرؤية مع ان الامر ليس كذلك لان الهداية سواء كانت بمعنى الايصال او الارادة لا يكون الهدى الا بمعنى وجدان طريق وفيه ان اهل اللغة لم يفرقوا بينهما كما في القاموس هداه هدى وهديا وهداية وهدية بكسرهما ارشده والقول قولهم في هذا الباب فاين الفرق واما الاشتباه فلان مورد النقض كان لفظ هديناهم فقط وانه جعل المورد فاستحبوا العمى فتدبر

قوله واحتمال التجوز مشترك الخ لما توهم المحقق من عدم رجحان التفسير الثاني على الاول في الحكم بالتجوز لجواز العكس فاثبت المحشي الترجيح وقال الاحتمالات هٰهنا اربعة احدها التجوز في المعنى الاول والحقيقة في الثاني وثانيها التجوز في المعنى الثاني والحقيقة في الاول وثالثها الاشتراك اللفظي هو كون اللفظ موضوعا لمعان كثيرة باوضاع متعددة ورابعها الاشتراك المعنوي الذي هو عبارة عن كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلي صادق على افراد كثيرة والظاهر هو الاحتمال الثاني وهو ان يكون الهداية حقيقة في المعنى الاول اعني ارادة الطريق ومجازا في المعنى الثاني اعني الدلالة الموصلة لان المعنى الاول هو المعنى اللغوي الموضوع له بخصوصه فانه فسر في كتب اللغة الهداية براه نمودن والهادي براه نما ومن الظاهر ان فيها بيان ما وضع له اللفظ غالبا كيف لا ولم يذكروا المعنى المجازي في متن اللغة كتدوينهم الحقائق فبطل الاحتمال

الاول والثاني هو انه لا يلزم من كون المعنى الاول معنى لغويا كونه حقيقيا لجواز كونه منقولا لان المنقولات ايضا
مبينة في متن اللغة اذ من المعلوم المتقرر في علم الاصول ان النقل خلاف الاصل الراجح في الاستعمال فلا يصرف
اللفظ عنه الا بدليل واذ لا دليل فلا صارف عنه وابطل قسمي الاشتراك بقوله واذ قد تقرر في موضعه ان اللفظ
اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز لكونهما اعم استعمالا واكثر فايدة من الاشتراك
ولا ريب في ان الحمل على الاعم الاغلب اولى فثبت الاحتمال الثاني ثم ايد لمجازية المعنى الثاني بما قال وقد صرح
المصنف العلامة رح في شرح المقاصد بان القول الثاني يعني كون المعنى الثاني معنى حقيقيا مما اخترعه بعض
المعتزلة لا اصل له عند اهل اللغة ولا ينافيه كونه مستعملا فيه تجوزا وانهم على سبيل المجاز فلا يرد ان كلام المصنف رح
متناقض للدلالة مبنيا على اختراعية المعنى الثاني وفي حواشي الكشاف على استعماله فيه تجوزا وانهم لانه يفهم
من تلك الحواشي الا استعمال لفظ الهداية في المعنى الثاني ولا يلزم منه كونه معنى حقيقيا حتى يلزم التناقض
وكونه مفهوما من لفظ الهداية عند تعديتها بنفسها لا يدل على كونه موضوعا له لجواز فهمه من لفظ بواسطة القرينة
**قوله** والمناقشة الخ قال في الحاشية يمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب الى آخره هو قوله بمعنى انك لا تتمكن من ارادة الطريق لكل من احببت بل انا تمكنك اياه لمن اردناه
انتهى حاصله ان الهداية بالمعنى الاول وان كان بحسب الظاهر منسوبا الى النبي صلى الله عليه وسلم لكونه مامورا
به ومبعوثا اليه لكنه بحسب الحقيقة مسند الى الله تعالى ومنسوب اليه فان الاقتدار على الدعوة الى طريق الحق
من الله تعالى والعبد كاسب لها بقدرته سبحانه لا بقدرة نفسه والدعوة لا تحصل الا بنصب الدلائل الظاهرة وخلق
المعجزات الباهرة ومن الظاهر المستفيض ان ناصبها وخالقها ليس الا هو جل مجده فاللازم الذي هو نفي الارادة
المقدورة ليس بمحال والمحال الذي هو نفي الارادة المطلقة ليس بلازم وكان في هذه الآية تسلية النبي صلى الله
عليه وسلم ورفع حزنه فانه عليه الصلوة والسلام دعا بعض اقربائه هو عمه ابو طالب الى الايمان بدعوة بليغة
وبذل جهده وهم لم يومنوا واختاروا النار على العار وعملوا بمقتضاه من عدم الانقياد وحصل له عليه الصلوة

السلام بسبب ذلك لانكار حزن كثير كما ذكره المفسرون في شان نزولها قال الامام النسفي في مدارك
التنزيل نقلا عن الزجاج انه قد اجمع المفسرون على انها نزلت في ابي طالب وان كانت الصيغة عامة انتهى وقد
اخبرني المولى العلامة النحرير الفهامة خاتمة المحدثين الكرام ببلد الله الحرام الشيخ عمر بن عبد الكريم العطار
كتابة عن الشيخ صالح ابن محمد الفلاني العمري عن الامام المعمر محمد ابن سنة عن مولاي الشريف محمد بن عبد الله
عن احمد بن محمد العجل عن مفتي الحرم قطب الدين محمد ابن احمد النهروالي عن والده عن الحافظ نور الدين ابي
الفتوح احمد بن عبد الله الطاوسي عن المعمر بابا يوسف الهروي عن محمد بن شاذبخت الفرغاني عن ابي لقمان يحيى ابن
عمار الختلاني عن محمد بن يوسف الفربري عن الامام الجليل محمد بن اسمعيل البخاري رح في صحيحه حيث قال حدثنا
ابو اليمان قال اخبرنا شعيب عن الزهري قال اخبرني سعيد ابن المسيب عن ابيه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة
جاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن ابي امية بن المغيرة فقال اي عم
قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وعبد الله بن ابي امية اترغب عن ملة عبد المطلب
فلم يزل رسول الله صلعم يعرضها عليه ويعيدانه بتلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم على ملة عبد المطلب
وابى ان يقول لا اله الا الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله لاستغفرن لك ما لم انه عنك
فانزل الله عز وجل ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين وانزل الله في ابي طالب فقال لرسول
الله صلى الله عليه وسلم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء انتهى فلا يرد ما اورده الفاضل اليزدي
ان محل الخلاف هو الاستعمال الحقيقي دون المجازي وتفسير المحشي المحقق رح لا تهدي بقوله لا تتمكن مشعر بكونه
بمعنى مجازي كيف لا وفيه ارتكاب اضمار لا تستقل بالهداية وان احتمال المجاز مشترك اذ ارتكاب مثله في قوله
تعالى فهديناهم محتمل فانه يمكن ان يقال معنى قوله تعالى فهديناهم اي قربناهم الى الهدى باظهار مقدمات
الايصال الى الحق من ارسال الرسل وخلق المعجزات على يده ووجه عدم الورود ان قوله لا تتمكن بيان للحاصل
لا تفسير لاصل المعنى بل معناه انه الارادة وان صدرت منك ظاهرة لكنها غير صادرة منك حقيقة على طبق قوله

سبحانه ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذ الرمى الى الكفار وان صدر عنه عليه الصلوة والسلام لكنه تعالى نفى
عنه باعتبار عدم اقتداره على ترتب اثره فالمنفي هو الارادة المقصودة لا الارادة الظاهرة التي هي
شان الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا اذا ذكرنا شان نزول الآية وعينا مورده لا يرد ما اورده ذلك
الفاضل ايضا من ان التخصيص المفهوم بقوله تعالى من احببت بالاجبار لا يلايم بهذا المعنى فان الدلالة على ما يوصل
شاملة لجميع امة الدعوة وعدم الاقتدار عليها غير مختص بشخص دون شخص فما وجه التخصيص لان هذه الخصوصية
انما جارت لسبب المورد لا لان الهداية مختصة بالاجبار حتى لا يناسب ارادته على ان التخصيص للتنبيه على انه صلى الله
عليه وسلم لما لم يتمكن عليها بالنسبة الى الاحباء مع كمال المبالغة في هدايتهم وزيادة الاهتمام لشانهم
فما شان غيرهم ولك ان تقول في توجيه المناقشة على امتناع حمل الآية المذكورة على الدلالة الا ان الهداية
بالمعنى الاول اعم من ان يكون مع الوصول الى المطلوب او لا يكون كما اذا اراك الطريق ولم يسلك عليه ومن
الظاهر ان الدلالة المقيدة بالوصول اخص من الدلالة المطلقة انكان التقييد داخلا والقيد خارجا او فردا منها
انكان داخلين وعلى كل من التقديرين تكون اخص منها ففي قوله لا تهدي ذكر العام اعني الدلالة المطلقة وارادة
القسم الخاص منها هو الدلالة الموصلة من حيث انه اي ذلك الخاص هو العام فليس ههنا مجاز اصلا لان
اطلاق العام على الخاص من حيث انه عام من باب الحقيقة نعم انما المجاز لو اريد منه الخاص من حيث
انه خاص لما تقرر في موضعه ان اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع قطع النظر عن الخصوصية
اطلاق حقيقي لانه استعمال فيما وضع له واما اطلاقه عليه من حيث الخصوصية فهو اطلاق مجازي لانه استعمال
اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في غير الموضوع له وهو الفرد المخصوص كذا في الحاشية وصرح به المصنف العلامة
رح في شرح التلخيص حيث قال ان العام اذا اطلق على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو
ليس من المجاز في شيء كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان او رجل لم يستعمل
الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وما قال المصنف رح في شرح المقاصد ان الآيات المشتملة على

اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال ثم اسناده اليه كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ونحوه مثل يهدي من يشاء ويضل من يشاء راجعة عندنا اي عند الاشاعرة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال ينبغي ان يحمل على ذلك التحقيق بان يقال ان خلق الاهتداء المستوجب للوصول فرد للهداية المطلقة وكذا الضلال فرد للاضلال المطلق فاريد بالهداية خلق الهداية وبالضلالة خلق الضلالة على طريق ذكر العام وارادة الفرد الخاص منه لا من حيث خصوصه لان ذلك الحمل اولى من حمله على الدلالة الموصلة لكونها معنى مجازيا كما عرفت والحقيقة خير من المجاز فتامل لعله اشارة الى ان اطلاق العام على الخاص لا باعتبار خصوصه وان كان اطلاقا حقيقيا لكن لا يكاد ان يستقيم ههنا لان وقوع الهداية تحت النفي فيما نحن فيه يقتضي انتفاء جميع افرادها وانتفاء الدلالة مطلقا موصلة كانت او لا عن النبي صلى الله عليه وسلم كما ترى والاعتذار عنه بان المراد بالنفي نفي مطلق الدلالة لا الدلالة المطلقة ومطلق ينتفي بانتفاء فرد كما يتحقق بتحققه فيصح نفي الدلالة باعتبار انتفاء حصة منه هو الدلالة الموصلة ليس بسديد لان نفي المطلق باعتبار انتفاء بعض الافراد وان صح عقلا لكن لا يصح عند اهل اللغة لاجماعهم على ان النفي الوارد على الفعل موضوع للعموم والاستغراق والقول قولهم في ذلك الباب قوله يتعدى بنفسها الخ اي يتعدى الى المفعول الثاني بنفسها او بواسطة الى او اللام مثل اهدنا الصراط المستقيم ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم الطرق اجمعها من الايمان والاعمال الصالحة فمعناها على الاول الايصال وعلى الآخرين اراءة الطريق ولا يتوهم من هذا الكلام الاشتراك اللفظي فانه يدل على تعدد نحو استعمال الهداية في المعنيين باختصاص الآخر بالآخر لا على تعدد وضعها للمعنيين حتى يكون اشتراكا لفظيا بل الظاهر نفي الاشتراك لئلا يكون منافيا لما نقل عنه سابقا من حديث الاختراع ولا يتوهم ايضا ان التزام التقييد بلفظ آخر بحيث لو لم يقيد به يفهم منه معنى واذا قيد به يفهم منه معنى آخر من امارات المجاز علامة كلفظ الظلمة والنور فانهما اذا اطلقا يفهم منهما المعنى المتعارف فاذا قيد بلفظ الكفر والايمان يفهم من

[illegible]

الاول الضلالة ومن الثاني الهداية والمتعدي بالحرف مقيد بها قطعا فيكون المعنى الاول معنى مجازيا لان الهداية
ما يفهم منها بلا انضمام الى واللام الايصال وبانضمامهما الارادة مع ان التحقيق خلافه لان المتعدي بالحرف
وان كان مقيدا لكنه مقيد بالمفعول كتقييد الهداية بالمعنى الثاني لا بالحرف والحرف وانما هي واسطة في التقييد
ومن المعلوم ان التقييد بالمفعول ليس من امارات المجاز والا لكان المعنى الثاني ايضا معنى مجازيا فيلزم ان
لا يوجد للفظ الهداية معنى حقيقي اصلا وهو قطعي البطلان وفيه ان الفعل وان كان مقيدا بالمفعول لا بالحرف
نفسها لكن لها دخل في التعدية والتقييد البتة والا لكانت لغوا ولم يتقيد المعنى بتوسطها ومن البين ان
التقييد بواسطة الى واللام لو لم يوجد وجد بلا وساطتها تحقق المعنى الثاني قطعا وما هذا الا امارة المجاز
فلا يجدي حينئذ ما قيل في الاعتذار عن ان الهداية بالمعنى الاول ما قيدت الا بما قيدت به عند التعدية بنفسها و
هذا التقييد ليس من امارات المجاز والذي من اماراته وهو ما لولاه لم يفهم هذا المعنى بل يفهم غيره لم يتحقق ههنا كيف
ومن ترك التقييد بالمفعول كما لم يفهم المعنى الاول لم يفهم الثاني ايضا لتوقف انفهامهما على التعدية الى المفعول
وقد نقل الجوهري في الصحاح ان الهداية بمعنى اخذت بنفسها في لغة اهل الحجاز وبتعدى بالحرف في غيرها فيتعدى
في لغة الحجاز هديته الطريق وفي غيرها هديته الى الطريق فبطلت الضابطة المذكورة في حاشية الكشاف من تبدل
المعنى بتعدد الاستعمال لان اهل الحجاز يستعملونها في كلا المعنيين عند تعديتها بنفسها وغيرهم كذلك عند
تعديتها بالحرف وقد غلط من توهم ان الهداية في لغة الحجاز بمعنى الايصال مطلقا وفي لغة غيرهم بمعنى الارادة
اغترارا بهذه الضابطة لان الارادة معنى حقيقي لم يهجر في استعمال كيف ولو كان كذلك لم يتحقق للفظ الهداية
معنى حقيقي على لغة الحجاز اصلا لما ثبت من كون الايصال معنى مجازيا مع ان القرآن قد نزل بلغتهم وانه
الهادي الى الطريق ومنه الوصول الى التحقيق قوله اي الطريق المستوي الخ في التفسير الاول يعني في تفسير
الطريق بالطريق المستوي اشارة الى ان اضافة السواء الى الطريق من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف كجرد قطيفة
فان السواء على هذا التقدير بمعنى المستوي ابتداء كما في سواء للسائلين على ما في الكشاف لان جعل والا بمعنى الاستواء

ثم بمعنى المستوى حتى يرد انه تكلف والاظهر جعله بمعنى الوسط فقط او بمعنى الاستواء فوصف الطريق
مبالغة لان المقصود من الوصف بالمصادر هو المبالغة في شان محالة كانها صارت عين ما قام بها
او بمعنى الوسط لما في الصحاح ان سواء الشيء وسطه فوصف به الطريق كناية عن الطريق المستوي فانه
وسط الشيء اعدله واعدل الطرق ما لا يكون منخفضا ولا مرتفعا فيكون كناية عنه وهذه الوجوه الثلثة مستفادة
من عبارة المحشي المحقق رح باعتبار ان الطريق المستوي بيان لحاصل المعنى لا تفسير للفظ سواء الطريق وترجمة
حتى يتوهم انه لم يفهم منه الى الوجه الاول فقط ويحتمل ان يكون هذا التفسير تفسير للطريق وابقى لفظ السواء
على ما كان بان يكون المعنى هدانا سواء الطريق المستوي للمبالغة وفي التفسير الثاني اي في تفسيره بالصراط المستقيم
اشارة الى ان الطريق المستوي والصراط المستقيم طريق واحد وحدة نوعية لا شخصية لان كمال النفس الامرية
مختلفة باختلاف الاشخاص والا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة وهو باطل وان المراد بالاستواء الاستقامة
والخط المستقيم هو اخصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وهو لا يكون الا واحدا كذا في الحاشية وحاصل التفسير الثاني
الذي اشار اليه بقوله والمراد به فيما فسر به ان المراد بالصراط المستقيم مطلق الانظار الصحيحة الموصلة الى العقائد
الحقة وبداهة العقل السالم عن شوائب الوهم عموما مع قطع النظر عن خصوصية العقائد الكلامية او مطلق العقائد
الاسلامية المدونة في الكتب الكلامية خصوصا والاول انسب بالاخذ هنا لانه مناسب لتقسيمي الكتاب الى المنطق
والكلام مع ما فيه من المدح العام والامتنان التام والثاني مناسب لتقسيم الكلام فقط مع ان فيه تلميحا
الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم **قوله** الظاهر فيه الخ لان الظاهر ان المقصود هو جعل التوفيق رفيقا لنا
لا للغير اذ المقام مقام الحمد وترتب الحمد على وصول النعماء من المحمود الى الحامد اقوى من وصولها اليه والى غيره
عموما وذلك المقصود لا يحصل الا بان يكون لنا متعلقا بالرفيق وصلة له اذ على تقدير تعلقه بجعل يحتمل مرافقة
التوفيق للغير كالسلطان مثلا وهو غير مقصود **قوله** لامتناع تقدم الخ تقديم ما في حيز المضاف اليه عليه
اما عليه فقط لا على المضاف ايضا بان يكون بينهما او مع المضاف بان يقع عليهما فيلزم في الصورة الاولى

الفصل بين المضاف والمضاف اليه وفي الصورة الثانية تقدم المضاف اليه على المضاف فان تقدم المعمول يستلزم
تقدم العامل وكلاهما ممنوعان وعورض بان هذا الدليل جار بعينه في عدم تقدمه عليه لان المضاف اليه ايضا معمول
للمضاف فيمتنع فوقه لاستلزام تقدم عامله عليه فلا يلزم تقدم المضاف اليه على المضاف فتدبر الفرق بين
الوجهين اللذين ذكرهما المحشي المحقق رح بقوله لامتناع تقدمها في حيز المضاف اليه عليه ولان المعمول لا يقع الا
حيث يصح وقوع العامل فيه ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف اليه ومعموله والا لزوم الفصل بين المضاف
والمضاف اليه ان كان معموله متوسطا بينهما او لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف ان كان مقدما عليهما لا على
التعيين والتخصيص باحد الاستحالتين بعينه من لزوم الفصل ولزوم تقدم المضاف اليه على المضاف في الوجه
الثاني بالنظر الى مطلق العامل ومعموله اي عامل ومعمول كان وان كان العامل والمعمول ههنا هو الخاص يعني
المضاف اليه ومعموله وبالنظر الى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف على التعيين لا بالنظر الى لزوم
الفصل ايضا فههنا استحالة خاصة والمورد عام وفي الوجه الاول بالعكس اعلم ان نسخ الحاشية ههنا مختلفة في بعضها
لفظ اليه والواو معا وفي البعض لفظ اليه بدون الواو وفي بعض منها بالعكس وفي بعضها بدونهما والمحشي
المدقق رح واختار النسخة الاولى وبين الفرق بين الوجهين بحيث يصلح كل منهما ان يكون دليلا مستقلا على امتناع
التقدم فلا يرد انه ليس بينهما فرق فينبغي ان يختار النسخة الثانية فيكون المجموع دليلا واحدا **قوله** وانما تعلقه
الى آخره وذلك لان الخير معتبر في مفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع وان كان في الاصل بمعنى موافقة الاسباب للمطلوب
خيرا كان او شرا فاذا تعلق الظرف بجعل كما تقتضيه رعاية اللفظ يكون المجعول بالجعل الالهي ههنا التوفيق وخير رفيق فيصير
المعنى ان الجاعل جعل لنا التوفيق خير رفيق وهما لا يصلحان ان يتخلل الجعل بينهما لامتناع تخلله بين الشيء وبين ذاتياته
لان الذاتي داخل في الذات وموجود فيها فيكون واجب الثبوت لها ومجعولا بجعلها ولا حاجة الى جعل مستانف
في اثباته لها وبالجملة النسبة بين الذات والذاتي نسبة الضرورة والوجوب وتخلل الجعل يقتضي الجواز والامكان وهما
متنافيان وفيه نظر من وجهين اما اولا فبان الذاتي هو المطلق الخير لا خير رفيق وذاتية المطلق للشيء لا يستلزم كون

المقيد وذاتياته فلا مجعولية اصلا واجيب عنه بان الذاتي كما يطلق على جزء الشيء يطلق على ما هو منسوب اليه جزء كان
او لازما كما نص عليه شارح المطالع والمراد به ههنا هو المعنى الثاني الاعم ومن البين ان خير رفيق وان لم يكن جزء
للتوفيق لكن لا ريب في كونه من لوازمه الذاتية لاستحالة انفكاك التوفيق عن خير المرافقة وجودا وتعقلا وتخلل
الجعل كما يمتنع بين الشيء وذاتياته كذلك يمتنع بينه وبين لوازمه الذاتية فيكون باطلا قطعا ولا يرد
حينئذ انه انما يتم لو ثبت ان خير المرافقة لازم ذاتي للتوفيق والا فلوازم الوجود الخارجي مجعولة اتفاقا و
ذلك يفتقر في خير الخفاء لان خير المرافقة وان لم يكن لازما بينا بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور التوفيق فقط
تصوره لكنه بين بالمعنى الاعم بحيث يلزم من تصورهما الجزم باللزوم وهو كاف في لزوم الاستحالة فافهم وقد يقضي
بعد شيء والتوحكم بالركاكة من حيث المعنى لا يلايمه التوجيه باثبات المجعولية الذاتية لان الركاكة مشعرة الى
الجواز المرجوح والمجعولية مفضية الى البطلان وبينهما تناف اللهم الا ان يحمل على تجريد التوفيق من الخيرية حتى لا يلزم المجعولية
وقد يقال في الجواب انه لا حاجة الى تاويل الذاتي باللازم لان الموافقة كما هو جزء للتوفيق المصطلح كذلك
المرافقة لانهما مترادفان كما صرح به في القاموس حيث قال التوفيق كامير الرفيق فلا يكون خارجا عن مفهومه كالخير
المطلق وما هذا الا مجعولية بين الشيء وذاتياته وفيه ان ذاتية الخير والرفيق انفرادا لا يستلزم ذاتيتهما مع اعتبار
الهيئة الاجتماعية الاضافية فلا بد من التاويل المذكور واما ثانيا فبما قال المحشي المدقق في تعليقاته على شرح
الهياكل ان التخلل الممنوع هو التخلل بين الماهيات المتاصلة ولوازمها وهذه الماهية اعتبارية فلا يكون ممتنعا
وزيفه بعض الاعلام بان الفرق بين الماهيات المتاصلة والاعتبارية ليس بحسب التوحد فان التوحد المعتبر في المتاصلة
بحسب الحقيقة ولا دخل لاعتبار المعتبر فيه بخلاف التوحد في الاعتبارية فانه انما هو بحسب اصطلاح المصطلح
والتفاته الى الاشياء من حيث الوحدة وليس له دخل في دخول الاجزاء في المجموعات في الاعتبارية كما ليس
في المتاصلة بل في كل منهما بحسب الذات فكيف يحكم باستحالة تخلله في احدهما دون الآخر فتدبر هذا كله اذا كان
الجعل بمعنى التصيير كما هو المتبادر واما اذا كان بمعنى الخلق وخير رفيق حالا موكدة فلا اشكال ولعل الحكم بالركاكة
لا يتوهم ان الجعل بمعنى الخلق لا يستقيم الا على مذهب الاشراقيين القائلين

على هذا الوجه باعتبار حمله على خلاف المتبادر وبهذا الذى ذكرنا من فساد تعلقه بجعل للزوم المجعولية الذاتية وصحة
تعلقه بتوفيق لعدم لزومها ظهر حال تعلق لها بالتوفيق فساداً اما من حيث اللفظ فلما تقرر ان معمول المصدر
لا يجوز تقدمه عليه واما من جهة المعنى فلان الخير كما هو جزء لمطلق التوفيق كذلك جزء للتوفيق المقيد فلا يخصص
عن المجعولية وحال تعلقه بالخير صحة باعتبار المعنى لعدم جزئية الخير المقيد بالتوفيق وفساداً نظراً الى اللفظ
لامتناع تقدم معمول اسم التفضيل عليه الا ان يجوز التقدم في الظرف توسعاً فلا فساد من حيث اللفظ
في التعلق بكل منهما ولذا لم يتعرض المحشى المحقق بصريح به وتركه متقايسه على ما سبق وبهذا التحقيق يندفع ما قيل انه
يجوز ان يتعلق بجعل ويكون اللام للانتفاع فلا يلزم الركاكة التى هى لزوم تعليل افعال الله تعالى لانه لا غرض
عايد الى العباد ولا اليه سبحانه حتى يلزم المحذور كما قيل في قوله تعالى جعل لكم الارض فراشاً والسماء بناءً وغير
ذلك كقوله تعالى هو الذى جعل لكم الارض مهاداً والله جعل لكم الارض بساطاً ووجه الاندفاع انه ليس وجه
الركاكة ما فهم بل وجهها لزوم المجعولية وهى لا تندفع بذلك التوجيه وفى الآيات لا يلزم ذلك لان شيئاً
من الفراش والبناء والمهاد والبساط ليس ذاتياً لها ولا من لوازم الذات فينتفع فيها لام الانتفاع فافهم قوله
والظاهر يعنى ان هدى ليس مصدراً بمعنى اسم الفاعل حتى يكون المجاز في الطرف اى في احد طرفى الجملة باستعماله
في غير المعنى الموضوع له بل جعل اسماً للحاصل بالمصدر اطلق على الفاعل مبالغة ليكون المجاز في نسبته هدى
الى الفاعل لا فى لفظ هدى لان المجاز في النسبة ابلغ من المجاز في الطرف كما تقرر في موضعه والمبالغة انسب
بالمقام ويمكن تائيده بان الرسول صلى الله عليه وسلم كان هادياً للخلق بعد الارسال اليهم لا حال الارسال
وقد تبين في محله ان الاسم المشتق وما هو بمعناه من صيغ المضارع يطلق على من ثبت له مبدء الاشتقاق
في زمان المستقبل تجوزاً ولذا الحاشية ان اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى
المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن يحى فى الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن
صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالتحرك والتكلم ونحو ذلك

تحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كما فيما نحن فيه فمجاز بالاتفاق فلا يقال الضارب لمن يضرب بعد الغد
ولا يضرب لكن سيضرب حقيقة بل مجازا انتهى وفيه ان الاسماء المشتقة انما موضوعة لمجموع الذات
والصفة والنسبة او للاخيرين فقط او للصفة وحدها او لمعنى بسيط منتزع عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم
به على اختلاف الاقوال كما سيأتي واياما كان لم يعتبر في حقيقتها الزمان مطلقا كغيرها من الاسماء الجامدة
وتلك الاسماء حقيقة في نفس مفهوماتها المعراة عن القيود ومجاز في مفهوماتها المقيدة بقيد الزمان ماضيا
كان او حالا او مستقبلا فكيف يقال انها حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف ومجاز في غيره
نهاية ما في الباب انها اذا استعملت في الحال يكون مجازا استعارة فافتدبر فعلى تقدير المجاز في الطرف يكون
ههنا مجاز آخر سوى كونه بمعنى اسم الفاعل هو استعماله في الحال فيمن يكون هاديا في الاستقبال وذلك
لا يناسب هذا المقام لان المقام مقام المدح والمدح بالاوصاف الكاملة الثابتة بالفعل اولى من المدح بغيرها
بخلاف ما اذا جعل بمعنى الحاصل بالمصدر فههنا مجاز واحد هو المجاز في النسبة على وجه المبالغة بحيث يفيد ان
النبي صلى الله عليه وسلم لوفور صدور الهداية منه صار عينها لا موصوفا بها حتى يتوهم مجاز آخر على ذلك
التقدير ايضا هو اطلاق الهدى في الحال باعتبار اتصافه عليه الصلوة والسلام بذلك في المستقبل على انهم
لما جوزوا المبالغة بالاوصاف الغير الثابتة في زمان صدقها فما ظنك لما سيكون ثابتا وقصد التعظيم لا ينافيه
المبالغة كما عرفت آنفا وقيل لو استعمل الهدى فيمن سيهتدي ابتداء فلا يلزم الا مجاز واحد هو المجاز في الطرف
وانما جعل الهدى اسما للمصدر لان المصدر بل يقع بمعنى اسم الفاعل فالراجح فيه المجاز في الطرف بخلاف اسم المصدر
فان الرجحان فيه للمجاز في النسبة دون الطرف والاصل مقصود من المصدر ومستوجب لكمال المبالغة فلذا اختار اسما
للحاصل بالمصدر لا المصدر ولا اسمه فقط فلا يتوهم انه لا وجه لجعله اسما للحاصل بالمصدر بل جعله بالمعنى المصدري
اظهر فافهم والسر فيه ان المصدر اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره عنه لكونه الملاحظ فقط فيه ينتقل الذهن منه الى المعنى
الفاعل فيصلح لوقوعه بمعنى اسم الفاعل واسم المصدر لم يعتبر فيه ذلك فلا ينتقل الذهن منه اليه فلا يقع بمعناه كما

صرح به بعض الاعلام هو السيد المحقق قدس سره الشريف **قوله** مصدر مبني للمفعول يمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل
اى بان نقتدي به على صيغة المتكلم مع الغير وفيه انه لايكاد ان يصح ذلك لعدم مجي المصدر للمتكلم في استعمالاتهم لكن
الاول الذي اخذه المحشي رح وهو كونه مبنيا للمفعول اولى وانسب من اخذه مبنيا للفاعل كما لايخفى اذ على الاول
يكون الاقتداء صفة له صلى الله عليه وسلم بالذات لكونه مقتدى حقيقة وعلى الثاني وصفا له باعتبار اقتدائنا به
وكوننا موصوفا به حقيقة على طريق الوصف بحال المتعلق وذلك لايلائم مقام المدح كيف ووصف الشي بحال المتعلق
ليس وصفا للشي حقيقة على ما قيل وفيه انه لم لم يجوز ان يكون الباء في قوله نقتدي به للسببية ويكون المعنى نقتدي نحن
بسببه عليه الصلوة والسلام بواحد من امته ومن البين ان فيه مزية رتبته صلى الله عليه وسلم بكونه مقتدى للمقتدا بنا
وهو انسب بالمقام من الوصف بحال نفسه على ان اقتدائنا وان كان من صفاتنا لكن اقتدائنا صفة له حقيقة
فلا اتصاف بصفة الغير فتدبر ثم نسخ المتن قد اختلفت في ذلك المقام ففي بعضها تقديم الاقتداء على الاهتداء
وفي البعض بالعكس واكثر نسخ حاشية المحقق رح لما وقعت على النسخة الاولى فاثرها المحشي المدقق رح على الثانية
**قوله** لايليق تعلقه بيليق الخ لان الاهتداء انما كان متعديا بالظرف فلو تعلق الظرف بيليق لم يبق الا انه
مصدر استعمل لازما ويكون المعنى ان اهتدائنا لايليق به مع ان اهتدائنا يليق بنا لابه فانه كمال لنا لاله كيف
وهو صلى الله عليه وسلم كامل في ذاته وصفاته غير مفتقر الينا في تحصيل كمالاته ولو قيل في الاهتداء على طبق ما قلنا
في الاقتداء بابداء الاحتمالين من كونه مصدرا مجهولا او متكلما بان يقدر ظرف آخر ويجعل صلة له لكان تعلق المذكور
بيليق لائقا لان فيه ايماء الى كونه مكملا للغير كما انه كامل في ذاته ولايخفى ما فيه من المدح لكونه كناية عن الكمال التام
لكن الاول الذي هو عدم تعلقه بيليق اليق لكونه غير موهم للاستكمال بالغير بخلاف الثاني فان فيه ايهاما للاستكمال له
باهتدائنا به مع انه عليه الصلوة والسلام كامل وانه لم يحتج به احد على ما مر في الاقتداء من وصف الشي بحال نفسه خير
من اتصافه بوصف المتعلق على انه اليق لعدم احتياجه الى التقدير **قوله** بلغوا اقصاها الخ هذا البلوغ مستفاد
من اضافة معارج الى الحق فان الجمع المضاف يفيد العموم والاستغراق فيكون المعنى صاعدين الى جميع مراتبه والصعود على

جميع مراتب اليقين يستوجب الوصول الى اقصاه وكذا اليستفاد من اضافة مناهج الى الصدق انهم صعدوا في كل
منهج من مناهج الصدق ووصلوا منتهاه بسبب التصديق والايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم وهذا ايضا يحتمل
الاستقرار والتعلق بالمحذوف اي سعدوا متلبسين بالتصديق كما ان الثاني يعني بالتحقيق يحتمله يعني ان هذا
الحكم متلبس بالتحقيق لكنه لم يتعرض له اي باحتمال الاستقرار مع انه يحتمله لان السلوك في مناهج الصدق لا يتصور بدون
التصديق بما جاء به نبينا عليه الصلوة والسلام فيكون لازما له غير منفك عنه وذلك لا يتاتى الا بتعلق قوله
بالتصديق بسعدوا اذ تعلقه بالتلبس يعم التفارق لكونه اعم من ان يكون باللزوم او لا وهو خلاف المقصود.
ثم التلبس ينبغي ان يكون من افعال العموم كالكون والحصول والثبوت والوجود اذ معنى العموم ان لا يوجد فعل
بدون ذلك الفعل العام والتلبس كذلك اذ ما من فعل وله تعلق بالغير الا وهو متلبس به ولا اقل من تعلقه بالفاعل
فاطلاق الظرف المستقر ههنا كما وقع عن المحشي المحقق رح لا ينافي القول المشهور من ان الظرف المستقر
ما يكون متعلقه مقدرا عاما واللغو بخلافه لما عرفت من العموم التلبس ايضا وليس كلامه مبنيا على ما قال
السيد السند قدس سره الشريف في حاشية الكشاف ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء
كان عاما نحو زيد في الدار اي موجود او خاصا نحو زيد في البصرة اي ساكن واللغو ما يكون متعلقه مذكورا كما توهم
الفاضل اليزدي وتبعه القراباغي وغيره والحق ان الفعل العام انكان عند الجمهور عبارة عما فسر المحشي المدقق
رح فالحق اليه وانكان عبارة عما يوجد معناه الحدثي في كل فعل ويشاركه فيه فالحق الابهم لان التلبس ليس
مشاركا لفعل ما في معناه الحدثي بل يوجد باعتبار النسبة الى الغير فتدبر قوله اشارة الى المرتب الحاضرة
الذهن الخ الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة وان لم تكن موجودة في الذهن على وجه التفصيل كعدم وجودها في
الخارج لاستحالة التفات النفس الى الاشياء المتعددة المرتبة المفصلة في آن واحد لكنها حاصلة في الذهن
بوجه اجمالي اي بامر مجمل تحد ذلك الوجه معها اتحادا بالذات بلا تغاير اعتباري بان يكون حاصلة بانفسها
من دون ان يجعل امر آخر مرآة لها وتصير ملحوظة بلحاظ واحد اجمالي لكون علمها كنهها مع تغاير اعتباري تصير ذواتها

مرآة لملاحظتها على طريق العلم بالكنه او بالعرض بان يجعل عرضيا لها آلة للالتفات اليها فيكون علما بالوجه
وحينئذ يكون المراد بالترتب تقدم بعضها على بعض لا بالزمان والا لا يتصور الترتب الزماني في الاجمال واذا عرفت
ذلك فالحضور المفهوم من الترتب الحاضر في الذهن ان كان عبارة عن الحصول فيه فهو اعم من ان يكون بالذات اذا
كان متصورا بالكنه او بالعرض اذا كان متصورا بالكنه او بالوجه اذ في كليهما حصول بالعرض للذات بالكنه وذي الوجه
وهو يكفي للاشارة وفيه ان العلم بالكنه انما يمكن فيما له حقيقة متأصلة اما الالفاظ المرتبة ومعانيها ليست فيها
ماهية متأصلة واخلة تحت مقولة واحدة حتى يجمعها جنس واحد وفصل كذلك اذ المعاني عبارة عن المسائل
والمسائل ملتئمة من مقولات شتى والالفاظ من مقولة اخرى مباينة لها فلا يتحقق هذا النحو من العلم وحينئذ يجب
ان يراد بقوله بالذات التصور بكنهه وبقوله بالعرض التصور بالوجه فقط وان كان الحضور عبارة عن التفات
الذهن وملاحظته فليس الالتفات الى الالفاظ والمعاني الا بالذات اما الالتفات بالذات عند حصولها
بانفسها فظاهر واما عند حصولها بواسطة ذاتي او عرضي فهو لان في علم الشيء بالوجه الذي هو واسطة امر آخر ذاتيا
كان او عرضيا الوجه حاصل في الذهن بالذات وملتفت اليه بالعرض والشيء حاصل في الذهن بالعرض
وملتفت اليه بالذات لانه هو المقصود فيكون الحضور حضورا بالذات وفيه ايضا ما عرفت والامر هين
والاشارة ههنا اشارة عقلية وهو تعيين العقل للشيء وتميزه بدون معونة الحس ولفظ هذا وان كان موضوعا
للاشارة الى المحسوس لكن استعمل ههنا في غير المحسوس مجازا تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس مبالغة في كمال
تعينه وتميزه وترغيبا للمتعلم في تحصيله وهو يقتضي توجه العقل وملاحظته الى ذلك الشيء بالذات وحصول
صورة منه في العقل كذلك والا فكيف يمكن تعينه وتميزه عن غيره سواء كانت تلك الصورة متحدة معه
بالذات اتحادا محضا كما في التصور بكنهه او مع تغاير اعتباري كما في التصور بالكنه او بالعرض كما في التصور
بالوجه وتخييل الاشارة الحسية ههنا كما وقع عن الفاضل القرباغي بان المرتب في الخيال من الالفاظ ومعانيها
حاصل في الخيال الذي هو قوة جسمانية مودعة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ المتحيز بالذات لعدم كونه تابعا

في الوجود للغير ومن الظاهر ان الحال فيما يحل في المتحيز بالذات ما يقبل الاشارة الحسية والتحيز ولو بالعرض
تحقق النهاية تخييل صرف خال عن التحصيل فان الاشارة الحسية ليست هي عبارة عن تعيين الشيء وتمييزه
بانه ههنا او هناك مطلقا بل عن تعيينه بمعونة الحس الظاهر وربما يعبر عنها بانه التعيين اي بامتداد موهوم اخذ
من المشير منتهيا الى المشار اليه فهي على كل من المعنيين لا محالة تستدعي وجود المشار اليه بالذات او بالعرض في الخارج
عن المشاعر عند المشير بحيث يدرك باحد الحواس الظاهرة والمترتب الحاصل في الخيال ليس كذلك لان القوة الخيالية
لما لم يكن تعينها بحس فضلا عن الحس الظاهر فما حال ما هو حال فيها على ان الالفاظ المترتبة ومعانيها يمتنع
ارتسامها في الخيال لكونها امورا كلية متكثرة بتكثر اللافظين والمدركين فمحل ارتسامها الا العقل ولعلك
تفطن بما ذكرنا من كفاية الالتفات الى الالفاظ ومعانيها بالذات بوجودها في الذهن بوجه اجمالي عند الاشارة
وعدم اشتراط حصولها فيه كذلك لنا معاني الالفاظ لا يلزم ان تكون حين الاستعمال فيها حاصلة في الذهن
بالذات كما انها حين الوضع اي وضع الالفاظ لمعانيها لا يلزم ذلك الحصول الذهني فالقول بوضع
الالفاظ للصور الذهنية كما وقع عن الشيخين واتباعهما ماول لعدم وجوب حصول المعنى بنفسه في الذهن عند الوضع حتى
يكون صورة ذهنية بوضع اللفظ لها والتاويل ما اشار اليه في الحاشية بقوله ان المراد بالصورة الذهنية ماهية
الشيء المعلوم من حيث هي واطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي شايع بينهم انتهى على انه لو لم يأول
لما وجد قضية خارجية مع انا نعلم بداهة انا قولنا الله واجد قضية خارجية كيف لا والموضوع فيها هو الذات
الموضوعة للهوية الخارجية المنزهة عن حصولها في الذهن كما ان القول بوضعها للاعيان الخارجية على ما عليه كثير
من المتاخرين ماول بنفس الشيء من حيث هو من غير تخصيص باحد الوجودين اي الوجود النفس الامري الشامل لكل
الوجودين بان المراد بالخارج الخارج عن خصوص لحاظ الذهن ولعله الخارج عن المشاعر اذ المقصود من الوضع
افادة ما في الضمير ولا تحصل تلك الافادة مع الخصوصية فهي ملغاة على ان بعض الالفاظ موضوعة للمعاني
الذهنية التي لا يمكن وجودها في الخارج كالفوقية والتحتية وغيرها من المعاني الانتزاعية فكيف القول بوضعها

للاعيان الخارجية وهذا ما اشار اليه في الحاشية بقوله لان كثيرا من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج
وليس في وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض
لا بالذات والا لانتفى العلم بانتفائه فيصرف هذا القول عن الظاهر بان يراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع
النظر عن كونه موجودا في الذهن انتهى والمراد بكونه معلوما بالذات كونه صالحا للمعلومية بالذات عند تعلق
العلم به والحاصل ان الموضوع له لا يكون الا ما يصلح للمعلومية بالذات اذا تعلق العلم به وان لم يجب ذلك بالفعل
حين وضع الالفاظ بازائها ولا يجب حينئذ الا الالتفات اليه بالذات فلا يرد ان هذا القول مناف لما سبق
من عدم اشتراط حصوله في الذهن بالذات فافهم **قوله** اذ لا حضور الخ اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج
عن المشاعر عند المشير بحيث يتعلق بها الحس والالفاظ وان كانت حاضرة في الخارج لكنها ليست موجودة مجتمعة
عند المشير حين الاشارة حتى يوجب كونها محسوسة مشاهدة صالحة لتعلق الاشارة الحسية فلا يتجه ان يقال ان
الالفاظ وان لم تكن موجودة في زمان واحد بتمام اجزائها لكنها موجودة في الخارج بمجموع ازمنة اجزائها بناء
على ان الاعدام اللاحقة الزمانية ليست اعداما حقيقية بل اعداما اضافية راجعة الى الغيبوبة الزمانية اذ لا يلزم
من عدم اجتماع الاحاد في الزمان عدمها راسا كيف والعدم اللاحق ليس عدما للوجود مطلقا بل عدم له عن الزمان
اللاحق كما اختاره المحشي المحقق رح في الرسالة الزوراء وشرحها وبالجملة كل واحد من اجزاء الالفاظ موجود
في زمانه والمجموع موجود في الخارج بمجموع ازمنة اجزائه فكيف يصح قوله لا حضور للالفاظ في الخارج ووجه عدم
الاتجاه انه ليس بصدد نفي حضورها في الخارج مطلقا بل بنفي الحضور فيه مجتمعة حين الاشارة وهو ظاهر مع ان الكلام
ههنا مبني على ما هو المشهور عند الجمهور من اهل العربية والكلام فانهم ليسوا قائلين بوجودها في الخارج والقول بوجودها
بهذا الاعتبار قول لا يبالون به **قوله** للاخبار عنه وايضا لا شك ان المشار اليه ههنا ليس الا ما تعلق قصد
المصنف بترتيبه وتهذيبه ومن البين ان قصده لم يتعلق بالنقوش وترتيبها بل مقصوده تدوين المعاني وترتيب
الالفاظ بازائها الا ان يقال هذا من قبيل ذكر الدال وارادة المدلول على سبيل الكناية فذكر النقوش باسم الاشارة

[illegible]

وحكم عليها بكونه مهذبة لا لكونها متصفة بالتهذيب بل لانها اريد بها مدلولاتها التي هي الالفاظ المخصوصة
الدالة على المعاني المخصوصة وبهذا الذي ذكرنا من عدم تعلق قصد المصنفين بالنقوش يظهر ان اسماء الكتب ليست
موضوعة بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها من الالفاظ والمعاني بل اسماؤها موضوعة بازاء المعاني والالفاظ
فان قصد المصنفين لا يتعلق الا بهما كما يشهد به الفطرة السليمة اللهم الا ان يكون الكتب من قبيل مجموعة الخطوط التي
تكتب في الاوراق لتعليم النقوش وتسمى باسم فحينئذ المقصود بالكتاب النقوش المخصوصة فقط لكن الكلام في اسامي كتب
العلوم المدونة لا في اسماء كتب تعليم النقوش ولعل صيغة التمريض اشارة الى ذلك **قوله** الا ان يحمل الخ هذا الاخبار
اي الاخبار بغاية تهذيب الكلام يدل دلالة ظاهرة على الوصف للمشار اليه بلفظ هذا وعلى التسمية له ايضا ولكن
الثاني بطريق الاشارة اذ المقصود ههنا كتابه للافادة التسمية كما يشهد بذلك زيادة لفظ الغاية وعطفه
تقريب المرام عليه فالمجاز بالنظر الى الاول مجاز عقلي لكونه مجازا في النسبة بحمل المعنى المصدري على المشار اليه
بهذا مبالغة ومجاز لغوي ايضا لكونه في طرف الحمل اعني غاية الكلام المهذب وبالنظر الى الثاني مجاز لغوي
فقط بمعنى انه مسمى بتهذيب الكلام واذا كان كذلك فكان ينبغي ان يقول المحشي المحقق رح توصيفا للمعبر به او صفة
المعبر عنه او التسمية للمعبر به باسم المعبر عنه ليكون شاملا لكلا الاحتمالين كما تعرض به الفاضل اليزدي رح لكن
لما كان احد المجازين ههنا مستلزما للآخر بمعونة المقام اكتفى باحدهما اي بالثاني لا بالاول لان التعبير الصريح
اولى بالتنبيه حيث قال التسمية للمعبر باسم المعبر عنه اي التسمية للنقوش الدالة المشار اليها بلفظ هذا باسم الالفاظ
والمعاني المدونة **قوله** ولا شك انه لا حصول الخ قد عرفت مما سبق ان المراد بالحصول في الخارج الوجود في الخارج
عند المشتبه بحيث محسوسا شاهدا صالحا للاشارة ولا شك ان الكلي الطبيعي وان كان موجودا في الخارج بعين
وجود اشخاصه على ما ذهب اليه المحشي المحقق رح وغيره من المحققين لكنه ليس محسوسا وموجودا في الخارج عند المشتبه
حتى يتعلق به الحس كما صرح به الشيخ في الاشارات وتجرد الوجود في الخارج لا يستلزم الاحساس فلا يرد ان الكلي الطبيعي
موجود في الاعيان فحينئذ لا معنى لنفي حضور طبيعة النقوش الدالة على الالفاظ المخصوصة لان المقصود نفي الوجود المحسوس

لا الوجود مطلقا والمراد بالمحسوس ما لا يمكن ادراكه الا بالحواس سواء كان مدركا بالذات او لا والكلي قد يدرك
بالعقل بلا معونة الحواس فلا يكون محسوسا ولو بالعرض وحينئذ لا يتوهم انه وان لم يكن محسوسا بالذات لكنه محسوس
بالعرض البتة لان محسوسية التشخص بالذات محسوسية له بالعرض فتدبر فان قلت الكلي الطبيعي والتشخص متحدان في الوجود
وليس لاحدهما وجود مغاير ممتاز عن الآخر فلا يعقل كون التشخص محسوسا والكلي الطبيعي غير محسوس فكيف لا يصح
الاشارة الحسية اليه قلت ليس المراد بالاتحاد ان الشيء المقترن بالعوارض يقال له التشخص والكلي الطبيعي حتى
لا يتصور محسوسية احدهما دون الآخر بل معنى اتحادهما انه ليس في الخارج الا شيء مخصوص مقترن بعوارض
خارجية مخصوصة وفي هذه المرتبة يقال له التشخص لكن من زعم ان الحقيقة الشخصية مركبة من الماهية النوعية والتشخص
فقايل بدخول القيد دون التقييد فيها ومن قال بكونها عبارة عن الماهية النوعية المعروضة للتشخص فذاهب الى
خروج كل منهما عن حقيقتها ويعتبر التقييد في العنوان فقط ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو
مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق في هذه المرتبة والكلي الطبيعي وقد يأخذه معها اي مع العوارض
بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد على الاول والحصة على الثاني
وكلاهما اعتباريان لا يصلحان للموجودية في الخارج فضلا عن المحسوسية ومما ينبغي ان يعلم ان التقييد ان اعتبر
دخوله في عنوان الحصة كما هو المتبادر فدخوله فيه وان كان مستوجبا لاعتباريتها وعدم كونها من الموجودات
الخارجية لكن حينئذ يكون التغاير بينها وبين الطبيعة الكلية تغايرا حقيقيا بناء على جزئية التقييد فكيف
يصح قولهم ان كل مفهوم بالنسبة الى افراده الحصصية نوع حقيقي لها كيف والجزئية ان كانت ذهنية يكون
التقييد فصلا للحصة مقوما لها ومخصصا للكلي فيصير الكلي جنسا لا نوعا مع ان التقييد من مقولة الاضافة
والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والاتحاد بين المقولتين المتباينتين محال وان كانت
خارجية فلا يصح حمل الطبيعة على تلك الافراد المستوجب لنوعيتها ولو اعتبر دخوله في عنوانها فقط كما هو جوابه
فيشكل الفرق بينها وبين الشخص على رأي من يقول بدخول التشخص في العنوان فقط والفرق بان الطبيعة الملحوظة

بعنوان الاقتران بالعوارض تشخص وبعنوان الاقتران بالنسبة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض حصة
غير نافع كيف والمتحدان ذاتا لا يتصور اختلافهما بحسب الوجود مع ان الافراد التشخصية افراد حقيقية موجودة
خارجية والحصصية افراد اعتبارية وامور ذهنية فتدبر ومن المعلوم بالضرورة ان الشئ محسوس بعد اقترانه
بعوارض خارجية مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما من الزمان والكيف فلا يلزم من محسوسيته في مرتبة العوارض
محسوسيته في مرتبة التعرية عنها ولا غاية في كون الشئ محسوسا باعتبار وغير محسوس باعتبار آخر لان الاحكام
تختلف باختلاف الاعتبارات والاعتبارات ههنا ثلثة الاول نفس الشئ من حيث هو ولا يصدق
في هذه المرتبة الا ذاتياته والثاني الشئ من حيث هو موجود وفي هذه المرتبة يصدق الذاتيات والوجود وما يشبهه
من العرضيات والثالث الشئ من حيث اتصافه بعوارض مخصوصة متاخرة عن الوجود كالاين وغيره
وفي هذه المرتبة يتعلق به الحس ويصير محسوسة بالذات او بالعرض فظهر ان الماهية مع قطع النظر عن
هذه الاعراض المخصوصة ليست محسوسة اصلا وسيأتيك زيادة تحقيق في ذلك في مبحث الكلي الطبيعي
فان قيل ان الطبيعة الكلية التي اعترفتم بصحة كونها مشارا اليها بالاشارة العقلية لا يصح ان يكون مشارا اليها
بهذه الاشارة ايضا لان الحاضر في الذهن متشخص بالتشخص الذهني فالكلي ليس حاضرا في الذهن كما انه ليس
حاضرا في الخارج حتى يقبل الاشارة العقلية فانتفت الاشارة راسا قلنا قد عرفت مما سبق ان الحضور
في الذهن عبارة عن ملاحظة الذهن والتفاته لا عن الحصول فيه من حيث التشخص والفرق بين ملاحظة الذهن
والحصول فيه بهذا النحو مما لا يخفى على من القى السمع واصغى اليه وهو شهيد حاضر القلب في هذه الملاحظة لما كانت
ظرفا للخلط والتعرية فالذهن يمكن ان يلاحظ الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وان كان في الخارج
والذهن مقارنا معها كيف واقتران الشئ مع شئ في الواقع لا ينافي الالتفات اليه مع عزل اللحاظ عن هذا
الاقتران والحضور بذلك المعنى موجود في الكلي فيقبل الاشارة العقلية قطعا بخلاف الحضور الخارجي فانه
لا يتصور فيه ذلك لان تلك المرتبة غير صالحة للتعرية على انه يستلزم المحسوسية وهي منتفية عن الطبائع الكلية فقط

الحاضر في الذهن على الحاضر في الخارج قياس مع الفارق والحضور عبارة عن الحصول في الذهن فهذا الكلي
الذي هو نقش كتابي دال على الفاظ مخصوصة حاصل وموجود في الذهن مع العوارض الذهنية بالذات
لا بالعرض لاتحاده مع التشخص الذهني المتحصل بهذا المفهوم الكلي والتشخص وان كان اتصافه بالكلية في نحو آخر
من الملاحظة وهذا القدر كاف للاشارة العقلية وحاصل وموجود في الخارج بالعرض لا بالذات لان الظاهر
انه اي هذا المفهوم الكلي الذي اعتبرت الدلالة في مفهومه عرضي للاشخاص الخارجية التي هي النقوش المخصوصة
لا ذاتي لثبوته لها بجعل الجاعل الواضع كيف والنقوش الكتابية المخصوصة انما كانت نقوشا كتابية لاجل
الدلالة على الالفاظ المخصوصة والا لم تكن كتابية فصارت الدلالة وضعية ح لو كان هذا المفهوم ذاتيا لها
يلزم المجعولية الذاتية ولما ثبت ان هذا الكلي موجود في الخارج بالعرض لا بالذات وهذا الوجود العرضي
كالعدم فظهر منه جواب آخر عن السؤال المعهود بقوله فان قلت الكلي الطبيعي الخ على سبيل التحقيق كما كان
الجواب الاول منه على التنزل بتسليم وجوده فيه وان كان محسوسيته في مرتبة الكلية وحاصل هذا الجواب ان الوجود
العرضي للشيء ليس وجودا على التحقيق فلا يكون الكلي موجودا في الخارج حقيقة وانما الموجود هو التشخص فمحسوسية
التشخص لا يستدعي محسوسية الكلي وهذا هو المعنى بقوله في الحاشية وذلك لان النقوش اجسام مخصوصة متشكلة باشكال
مخصوصة والظاهر ان هذا الكلي اي مفهوم النقش الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان ذاتيا
يلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ دلالة وضعية وبهذا يظهر جواب
آخر عن السؤال الاول ايضا بل الحصول في الخارج بالعرض بحيث يكفي في الاشارة ولا بالذات لانه
على تقدير كونه مشارا اليه بالعرض يجب ان يكون الاشخاص والافراد المعروضة للكلي مشارا اليها بالذات و
يكون الكلي واسطة لملاحظتها بان يتوجه الاشارة اليها بواسطة ذلك الكلي وههنا ليس الكلي آلة لملاحظتها
اذ المرآتية في الاشارة انما يتصور لو كانت تلك الافراد والاشخاص مشارا اليها وقد سبق انها لا تصلح
من حيث خصوصيتها للاشارة اصلا الا بواسطة المرآة ولا غرضها اذ ليس المقصود وصف التشخص والتسمية

كما صرح به المحشي المحقق رح فلم يكن الوجود العرضي للكلي مفيدا في الاشارة وحينئذ لا يرد ان الوجود العرضي للكلي ليس مما ينكر لان وجوده منشأ شهوده كما قيل ووجه عدم الورود انه ليس مقصوده نفي الوجود العرضي عنه مطلقا بل مقصوده نفي العرضي المفيد في الاشارة كما يدل عليه سياقه ولا يلزم من نفي المقيد نفي المطلق فتدبر قوله ومن ههنا علمت الخ اعلم ان ما وضع بوضع واحد لشيء معين بحيث لا يكون متناولا بحسب ذلك الوضع لشيء آخر فهو علم وذلك المعين ان كان جزئيا غير قابل للتكثر من حيث نفس مفهومه فهو علم تشخصي وان كان كليا يعتبر فيه التعين زايد هو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده فهو علم جنس والشيء الذي لم يعتبر فيه عند وضعه تعين اصلا لا تشخصيا ولا زايدا بل كان موضوعا للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر على اختلاف القولين فهو اسم جنس واختلفوا في ان اسماء الكتب من قبيل اعلام الاشخاص او الاجناس او اسماء الاجناس وذهب الى كل منها ذاهب والمختار هو الثاني وتحقيقه ان التعيين معتبر في مسمياتها هذه الاسماء غير مختلف باختلاف الاشخاص والاوقات حتى ان اللفظ الواقع عن شخصين في وقت واحد او عن شخص واحد في وقتين مختلفين والمعنى القائم بذهنين يعد في العرف لفظا واحدا ومعنى واحدا فان التعيين معتبر في معاني هذه الاسماء سواء كان هذا التعين تعينا تشخصيا او غير تشخصي لثبوت المساواة بين الوحدة والتعين وعدم جواز تخلف احد المتساويين عن الآخر في مرتبة من المراتب وهذا بحسب الجلي من النظر ثم يظهر بعد التأمل انها اي الالفاظ والمعاني اعراض متعينة مختلفة باختلاف المحال والمتعين بالتعين التشخصي ليس كذلك فلا يكون ذلك التعين والوحدة تعينا تشخصيا ووحدة تشخصية وانما هو تعين ذهني ووحدة ذهنية فهذه الاسماء عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة في الذهن واعترض عليه بان مجرد التعين الذهني لا يستوجب كونها اعلام اجناس بل لا بد من التعين الزايد على مفاهيم تلك الاسماء وهو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده كما في اسامة ومن البين ان اسامي الكتب ليس فيها وحدة زايدة على وحدة الطبيعة لان اللفظ الصادر عن شخصين والمعنى القائم بذهنين لا يقال له واحد الا بمعنى انه طبيعة واحدة وجدت في اشخاص متعددة و

هذه الوحدة لو كانت كافية يلزم ان يكون الانسان ايضا علم جنس لكونه واحدا ومتعينا في ضمن الاشخاص
الذهنية والخارجية بل يصير ساير الاسماء اعلاما اذ لا يخلو مفهوم جنس ما عن وحدة الطبيعة وما قيل ان في
استحضار الالفاظ والمعاني عند التسمية تعينا زايدا على تعين نفس الطبيعة وذلك القدر كاف في كونها
اعلام اجناس ليس بشيء لان هذا الاستحضار لا يجب ان يكون داخلا في مفهوم الاسم فقصارى امره اللزوم
وذلك مشترك بينها وبين ساير الاسماء اذ لا بد من استحضار الموضوع له عند الوضع فلو كان هذا الاستحضار
مناطا للعلمية الجنسية ليلزم ان يكون ساير اسماء الاجناس اعلاما فتدبر وليست من قبيل اسماء الاشخاص
كما هو في بادي الرأي وذهب اليه البعض متمسكا بان الكتاب لا يصدق على جملة جملة وانما يصدق على المجموع والمجموع
شخص واحد غير قابل للكثرة اذ الكثرة المعتبرة في كلية الكلي هو كثرة الافراد لا الاجزاء فيكون اعلاما شخصية
لان المجموع ليس شخصا لتعدد وجوداته بتعدد الاذهان والالسنة كيف لا ووجود الاعراض تابع
لمحالها ومن الظاهر ان تعدد الوجودات يستلزم تعدد التشخصات فلا تكون شخصية ولا من قبيل اسماء الاجناس لما عرفت
ان في هذه الاسماء تعينا ذهنيا هو مفقود في اسماء الاجناس سواء كان اسم الجنس موضوعا للطبيعة من
حيث هي او للفرد المنتشر على اختلاف القولين القول الاول ما ذهب اليه السيد المحقق قدس سره الشريف والثاني
ما مال اليه ابن الحاجب وهذا الاختلاف انما هو حال التنكير واما حال كونها معرفة باللام فمدلولها ومدلول
اعلام الاجناس الذي هو الطبيعة المعهودة واحد لكن الحضور الذهني هناك مستفاد من اللام وفي علم الجنس
من جوهر اللفظ فلا فرق حينئذ في لفظ الاسد واسامة وما وجد في بعض النسخ بدل اعلام الاجناس
اسماء الاجناس فيكون المراد منه مقابل اعلام الاشخاص لان اسم الجنس كما يطلق بمقابلة علم الجنس كذلك
يطلق بمقابلة علم الشخص ايضا ويمكن ان يقال ان المراد بالاسماء الاعلام فان اطلاق الاسم على العلم شايع
وما وقع في كلام المولدين من دخول اللام على هذه الاسماء لا يمنع علميتها حتى يقال انه يؤكد كونها اسماء
اجناس [illegible] لانه لو [illegible] فانها في الاصل اوصاف فكانهم اعتبروا الاصل وادخلوا اللام عليها [illegible]

تعلم انه لا حاجة الى هذا الاعتذار فانه لا يمتنع دخولها على الاعلام مطلقا والحكم بوقوعها فى كلام المولدين مما لا ينبغى ان يصدر عن مثله فانه قد وقع فى كلام الملك العلام التورية والزبور والانجيل والفرقان وكلامه افصح الكلام والحق ان يكون شانهما فى الاستعمال شان اسماء الاجناس سواء بسواء كيف وانهما لا تقع مبتدا وذا حال بدون التصدير باللام لا اعلام الاجناس لان علمية الاجناس تقديرية لا تثبت الا اذا دعت الضرورة اللفظية اليها لكونها غير منصرف ووقوعها مبتدا بغير تخصيص كلفظ اسامة فانهم وجدوا فيها احكام العلم من منع دخول اللام ووقوعه مبتدا وذا حال وتوصيفه بالمعرفة وغير ذلك فحكموا بكونه علم جنس كما صرح به الرضى وغيره من علماء العربية ولم يتحقق فى تلك الاسامى هذه الصورة **قوله** والثانى كما ترى الخ الاول ان يكون المقصود توصيف الكتاب والثانى ان يكون المقصود توصيف تصنيفه وتوجيه الاول وارجاعه الى محمل صحيح لا يتصور الا ان يكون ههنا مجاز فى النسبة مبالغة كزيد عدل او يكون مجازا بالحذف بان يحذف الخبر هو لفظ المهذب ويجعل غاية التهذيب مفعولا له اى هذا الكتاب مهذب غاية تهذيب الكلام او يحذف كلمة ذو عن غاية التهذيب فيقال هذا الكتاب ذو غاية التهذيب او يكون ههنا مجاز فى الطرف اى طرف الجملة بان يكون التهذيب بمعنى اسم المفعول اى غاية الكلام المهذب لكن الاول ابلغ والمصدر انما يصح حمله حقيقة الا على ما هو عينه او جزءه لكن حمله على غيره بطريق المبالغة مما لا مرد له واما الثانى فهو كما تراه لا بد فيه من المجاز بالحذف لتصحيح الحمل بان يحذف المبتدا اى تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام واما تجويز ان المراد باسم الاشارة تصنيف الكتاب ليسلم عن حذف صدر الكلام فبعيد كما لا يخفى لا من جهة ان التصنيف معنى انتزاعى غير محسوس لان الاشارة العقلية لتنزيل المعقول منزلة المشاهد ممكن وكونه غير محسوس لا يمنعها بل باعتبار ان المشار اليه المنساق الى الذهن ما هو المقصود بالتصنيف اعنى الكتاب لا التصنيف الذى هو فعل المصنف والاول الذى هو كون المقصود توصيف الكتاب على ما اشار اليه اولى لان الشائع فى هذا المقام توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه لان التصنيف وسيلة والكتاب المصنف مقصود وتعريف المقصود اولى من تعريف الوسيلة مع انه فى الثانى حذف المبتدا وصدر الكلام من غير ضرورة ملجئة اليه بل لا يكاد ان يصح لان التهذيب

ليس عين التصنيف حتى يصح الحمل قوله والنظرفية تجوزية الى الظرف الذي هو قوله في تحرير المنطق والكلام

ان كان لغوا متعلقا بغاية تهذيب الكلام بحمله على التوصيف فالعموم حينئذ وبين التحرير عموم من وجه في الصدق

لتصادقهما في هذا الكتاب وتفارق الاول عن الثاني فيما يوجد فيه تهذيب الكلام ولا يصدق عليه انه

في تحرير المنطق والكلام كالكافية مثلا وتفارق الثاني عن الاول فيما كان فيه تحرير المنطق والكلام ولا

يوجد فيه التهذيب لعدم مراعاة القواعد العربية كما تجري في بعض الكتب المنطقية والكلامية وفيه ان التهذيب

والتحرير مصدران والتصادق بين المصادر انما يتصور اذا كان احدهما ذاتيا للآخر والذاتية منافية للعموم

من وجه الذي يقتضي التفارق من الجانبين فكيف يمكن العموم من وجه بينهما بحسب الصدق وان كان مستقرا

متعلقا بعامل محذوف كالحاصل والثابت بجعل التهذيب على التسمية فالعموم بينهما عموم مطلقا في التحقق

لان الظرف صفة لتهذيب الكلام او خبر بعد خبر للفظ هذا بان يقال هذا غاية تهذيب الكلام الحاصل في تحرير

المنطق والكلام او حاصل في تحريرهما فحينئذ لا ريب في انه كلما تحقق هذا الكتاب المسمى بتهذيب الكلام تحقق تحرير

المنطق والكلام من غير عكس قوله اي هذا مقرب الى تقريب المرام معطوف على تهذيب الكلام كما هو الظاهر المتبادر

وحاصل المعنى هذا مقرب للمرام الى الافهام غاية التقريب وصحة الحمل ههنا ايضا لا يتصور الا بان يكون فيه مجاز

عقلي باسناده الى الكتاب مبالغة او يكون مجازا بالحذف بان يحذف الخبر ويجعل تقريب المرام مفعولا له ويحذف

ذو ويقال ذو تقريب المرام او يكون مجازا لغويا بان يجعل التقريب بمعنى المقرب بالكسر على ما ذكرنا من الوجوه في

تهذيب الكلام واما تقرير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب لغاية تقريب المرام بحذف المضاف فبعيد لما فيه من لزوم خلاف

المقصود وحذف المبتدأ من غير حاجة والظاهر من التقريب المعنى اللغوي المقابل للتبعيد لا الاصطلاحي الذي هو عبارة

عن سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فان الشائع في تقسيم المعنى الاصطلاحي التقريب دون الاضافة لا تقريب

المرام وايضا ليس صفة للكتاب بل صفة للسائق وتجوز ... معطوفا على التحرير اي هذا غاية تهذيب الكلام

في تقريب المرام وحينئذ على انسب ان يراد بالتقريب ... لا المعنى اللغوي الا بان يتبع طرفا

للكتاب اولغاية تهذيب الكلام كما ان التحرير اللغوي الذي هو الترقيم لا يجوز ظرفية فان التقريب الى الافهام يجاز ان يكون لازما للاخبار يكون الكلام مهذبا لان الكلام اذا كان مهذبا يكون مقربا الى الافهام البتة والا لكان فيه فساد من جهة ترك ما ينبغي وزيادة ما لا ينبغي فلا يكون مهذبا فثبت اللزوم وفهم الملزوم لما كان مستلزما لفهم اللازم فظرفيته له كظرفية الشيء لنفسه وهو مما لا يجوز على ان الغالب ان تكون الظروف مخصصة واللازم لا يصح خصوصه من الملزوم فلا يناسب فيه الظرفية واما عطف اللازم على الملزوم فهو ليس مستبعد حتى لا يناسب العطف ايضا ولعل الوجه في اختيار المحشي المحقق من الاحتمال الاول هو عطف التقريب على التهذيب اي تقريب المرام على الاحتمال الثاني الذي هو عطفه على التحرير بعد تحرير المنطق والكلام لعبدية في الذكر لا يلايم فان التحرير الاصطلاحي الذي هو عبارة عن البيان الخالي عن الحشو والزوايد المشتمل على ما يكفي في افادة المقصود شامل للتقريب الاصطلاحي منطو عليه اذ تحرير المنطق والكلام لا يتصور بدون سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فعطف التقريب على التحرير يستلزم ذكر ما يستغنى عن ذكره بخلاف عطفه على التهذيب فانه لا يلزم منه ذلك كيف والتهذيب يتم برعاية القواعد العربية ولا يتوقف على ربط الدليل بالمدعى فتامل قوله ويحتمل ان يكون بيانا للمرام الخ ويحتمل ان يكون بيانا للتقريب المرام كما يجوز كونه بيانا للمرام فقط فان المرام هو عقايد الاسلام وتقريبها هو تقريبها الى تحصيلها فالمجموع يصلح ان يكون بيانا للمجموع قوله والتعلق بالتقريب بان يكون صلة له بعيد لفظا ومعنى واما وجه البعد من حيث اللفظ فهو ظاهر لان التقريب في الاستعمال الشايع لا يتعدى بمن فلا بد ان يكون بمعنى الى ومن حيث المعنى فانه يدل على ان المرام غير عقايد الاسلام وغير تقريرها آخ يكون المرام مفعولا اولا للتقريب وعقايد الاسلام مفعولا ثانيا هذا بناء على اضافة التقريب الى عقايد الاسلام من باب اضافة الصفة الى الموصوف فحينئذ يكون المفعول الثاني بالحقيقة عقايد الاسلام وان كان بحسب الظاهر هو التقرير والا فالمفعول الثاني هو التقرير لا عقايد الاسلام قوله او بحذف العذف فعطفه على بالاسلام كما يمكن ان يراد بجاز الحذف فيها يجب ان يكون المعطوف في حكم المعطوف عليه وههنا المعطوف قايم مقام الفاعل والمعطوف عليه ظرف لا يصلح لذلك

[illegible]

وجود المفعول مع هو اهله فكيف الاتحاد بينهما في الحكم فالصواب ان يعطف على قوله ان يراد ان يكون مجاز
الحذف لا على المجاز المرسل لعدم استقامة المعنى كيف ومعناه حينئذ ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز
بالحذف وذلك فاسد اذ فيه يقدر لفظ ويراد به معناه لان القصد من اللفظ الموجود معنى لفظ آخر حتى يراد
بالاسلام اهله على هذا الطريق كما لا يخفى قوله بمعنى اسم الفاعل اكتفى ههنا بالمجاز اللغوي بان يجعل التبصر
بمعنى اسم الفاعل مع جواز المجاز العقلي بمعنى التجوز في الاسناد الذي هو ابلغ منه فكانه نظر الى قول المصنف
العلامة رح وجعلته تبصرة فان جعل شيء غير صالح للعينية لا قبل الجعل ولا بعده عين شيء آخر غير معقول
اذ المجعول اليه لما كان مغاير المجعول لا يكون الجعل اياه بمعنى اللهم الا بادعاء من الجاعل واختراع غير مطابق
للواقع من قبله لكن في ذلك الادعاء يفوت المبالغة المقصودة في المجاز العقلي فان المبالغة لا بد فيها من امرين
الادعاء وترك لفظ يدل عليه في مرتبة الحكاية ليكون متعرضا الى الصحة والامر الثاني ههنا منتف لان
لفظ جعلته دال عليه فلا بد ان يجعل التبصرة بمعنى المبصر حتى يصير مجازا لغويا بخلاف زيد عدل فان فيه
مبالغة البتة لوجود الامرين المذكورين وهذا هو المراد بقوله في الحاشية ولو جعل على سبيل الادعاء
يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر من المبصر بالتبصرة انتهى قوله ويكون
المجاز لغويا معطوف على الجملة الشرطية لا على الجزاء وحاصله ان الادعاء باطل لفوات المبالغة فلا يكون المجاز
عقليا ويكون المجاز لغويا فتامل ونظر الى قوله لمن حاول التبصر فانه ايضا مانع من الحمل على المجاز العقلي
لان المحاولة بمعنى القصد قصد الشيء لا يمكن اجتماعه مع ذلك الشيء وهو يقتضي انفكاك التبصرة عن التبصر مع انه لا يتعقل
التبصرة بدون التبصر لكونهما متضايفين اي كالمتضايفين في عدم انفكاك احدهما عن الآخر وجودا
والا فليس تعقل كل واحد من التبصرة والتبصر موقوفا على الآخر حتى يكونا متضايفين حقيقة بخلاف ما اذا كان
التبصرة بمعنى المبصر فلا يلزم ذلك لامكان ان يراد بالتبصرة المبصر بمعنى الاستقبال اتيد لئلا يلزم
الانفكاك بينهما وحينئذ يندفع ما اورد عليه انه على تقدير اخذ التبصرة بمعنى المبصر ايضا يلزم الاستحالة

فهو ان يؤول التبصرة على معناه بحمل على الطلب بما زاد ... منه

لان استعمال اسم الفاعل فيما قام به الفعل في الحال على الحقيقة وفي الاستقبال على طريق المجاز فلا مفر عن لزوم الانفكاك لو اخذ على الحقيقة وعن لزوم تكثر المجاز ان جعل بمعنى المبصر ثم استعمل بمعنى الاستقبال لانا ما اخذناه كذلك بل اردنا منه المبصر في المستقبل ابتداء فلا يلزم شيء من المحذورين **قوله** اي تفهيم الغير اعلم ان لفظ التفهيم المصدر مضاف الى الفاعل والمعنى ان هذا تبصرة لمن اراد التبصر عند تفهيم الغير اياه فالمريد للتبصر حينئذ هو المتعلم عند تعلمه من الغير والغير معلم ومضاف الى المفعول اي تبصرة لقاصد التبصر عند تفهيمه للغير والقاصد على هذا التقدير معلم والغير متعلم وعلى كل تقدير من التقديرين التبصر بالذات لمن حاول وبالعرض للغير او للغير بالذات وللمحاول بالعرض سواء كان معلما او متعلما او لكليهما بالذات على ما يدل عليه صيغة حاول لاقتضاء المشاركة وفيه ان المفاعلة يجئ لمشاركة الفاعل والمفعول في اصل الفعل وذلك مستدع لمشاركة الحلال بين المحاول والتبصر وهو باطل كما لا يخفى الا ان يقال انه اذا لم يكن المفعول صالحا للشركة فيقدر مفعول آخر ويجعل شريكا للفاعل في المفعول الاول وذلك ههنا متحقق لوجود المشاركة في التبصر بين المحاول والغير وانما قيدنا كلا من الترديدات الثلثة بقولنا بالذات لئلا يرد ان الترديد غير مستقيم اذ لا يمكن ثبوت التبصرة للغير لا للمحاول كيف وقول المصنف رح تبصرة لمن حاول التبصر آب عنه ووجه عدم الورود المورد مولوي عظيم ١٢ ان الترديد ليس باعتبار ثبوت مطلق التبصرة بل باعتبار ثبوته بالذات وما كان الاباء الا بالنظر الى ثبوت المطلق دون المقيد فتدبر **قوله** وما زائدة هذا تتمة لبيان معنى لا سيما بان يكون بيانا للجزء الاخير منه هو لفظ ما والا فانه اذا كان موصوفة او موصولة لم يكن معناه لا مثل فقط بل لا مثل شيء او لا مثل الذي الا ان يقال في توجيه الصحة على جميع التقادير ان معناه لا مثل سواء كان مع شيء كما هو على تقدير كونه موصوفة او موصولة او لا كما اذا كان زائدة لجواز التعريف اللفظي بالاعم **قوله** قد يحذف لا الخ نقل عن البلباني حيث قال في شرح تلخيص الجامع الكبير انه استعمال لا سيما بالا لا نظير له في كلام العرب هذا المخالف لما صرح به الرضي في شرح الكافية حيث قال وتصرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعماله فتشديد

الياء وتخفيفهما مع وجود لا وحذفها ولذلك لم يلتفت المصنف والمحشي المحقق رح الى قوله واصل
سي سواء او سيو بكسر السين وسكون الواو والياء فقلبت الواو ياء وادغمت في الياء واعلم ان لا
في قوله لا سيما لنفي الجنس واسمه لفظ سي وخبره عند الجمهور على ما هو لغة اهل الحجاز محذوف مثل موجود والتقدير
لا مثل فلان او مثل شيء هو فلان او مثل الذي هو فلان موجود وعند الاخفش خبره لفظ ما لكنه حينئذ لا يكون
الا نكرة موصوفة بما وقع بعده والذي وقع بعده يكون مرفوعا على الخبرية عن مبتدأ محذوف والجملة صفة
لما لان لا التبرئة اي نفي الجنس انما يعمل اذا كان اسمها نكرة فيكون لا محالة خبرها ايضا نكرة لامتناع
تنكير المبتدأ وتعريف الخبر ولا يكون موصولة او زائدة كما لا يخفى لكن يلزم على هذا المذهب قطع الاضافة
بلا عوض وهو مستنكر جدا والتفصيل مذكور في الحواشي الجلبي على المطول في شرح ديباجته قوله تحقيقه الخ
فيه اشارة الى انه ليس من كلمات الاستثناء حقيقة فان احدا من علماء الاصول ما ذهب اليه ان في
المستثنى حكما من جنس الحكم السابق على وجه اتم لانهم قد اختلفوا فبعضهم على ان المستثنى ليس في حكم اصلا
لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا يرد الحكم الا على الباقي بعد الاخراج والمخرج في معرض السكوت
كما في جاءني القوم الا زيدا انما الحكم بالمجيئة على القوم ما عدا زيد وليس فيه لزيد حكم المجيئة وعدمه وبعضهم على
ان فيه حكما من غير جنس الحكم في المستثنى منه نفيا كان او اثباتا فعلى كلا القولين ليس ههنا استثناء اذ
ههنا حكم في المستثنى من جنس الحكم السابق على وجه الكمال فلا يكون موافقا للقول الاول ولا الثاني حتى
يعد منها حقيقة والمجاز مما لا نزاع فيه وقد صرح به الرضي في شرح الكافية حيث عده من كلمات الاستثناء
مجازا وحينئذ يندفع ما توهم الفاضل اليزدي ان عده منها حقيقة مبني على المذهب الاول لان حقيقة الاستثناء
عندهم هو الاخراج لا بشرط الحكم وههنا ايضا تحقق الاخراج والتكلم مع شيء زايد هو الحكم في المخرج بوجه اتم
من جنس الحكم السابق ووجه الدفع انه ليس الامر كما توهم بل هو عبارة عن الاخراج بشرط عدم الحكم عندهم
قال في الحاشية اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه الحكم سواء كان الاستثناء من الاثبات او من النفي صح

به في العضد شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات نفي ومن النفي ليس
باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات واورد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله
الا الله مفيدا للتوحيد واجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد ولعل هذا الخلاف مبني على ان المركبات الاستثنائية
عند الشافعية موضوعة لما في الخارج ولا واسطة بين الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية
موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت وكان
ما هو المشهور مبني على ان رفع النسبة الايجابية هو بعينه نسبة سلبية او على ان العدم اصل في الاشياء فاذا
قيل جاء في القوم الا زيد لا يكون زيد محجوبا عن هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون الاستثناء ايضا نفيا
**قوله** لكن المشهور الخ انما الشهرة في كتب الشافعية اما في الكتب الحنفية فليس عين ولا اثر من تلك
الاشتهار كيف ولم ينقل عن امامهم في هذا الباب شيء ولا خلاف لاتباعه فالبعض منهم قائلون بان المستثنى
في حكم المسكوت عنه ومحققوهم كالامام فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي والقاضي ابي زيد ذهبوا الى ان
الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس هذا ما اختاره صاحب الهداية حيث صرح بانه اذا قال رجل لعبده ما انت
الا حر عتق لانه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا فلا يتصور العتق غاية الامر انه عند الشافعية من النفي اثبات
بالعبارة وعندهم بالاشارة **قوله** اجابوا الخ حاصل الجواب ان الشارع لما وضعها للتوحيد فكان
مفيدا له من جهة الوضع والاولى ان يقال ان المخاطبين لم يكونوا منكرين لوجوده تعالى واستحقاقه للعبادة
كانوا مقرين لكنهم اشركوا فيه غيره فخوطبوا بالايمان بنفي الشريك **قوله** لعل هذا الخلاف الخ حاصله ان
المركبات المشتملة على الاستثناء عند الشافعية قضايا خارجية فالحكم اما ثابت في الخارج او منفي عنه
وحينئذ لا يتصور كون المستثنى مسكوتا عنه وعند الحنفية لما كانت موضوعة للاحكام الذهنية فلا يلزم من نفي الحكم
الايجابي او السلبي الحكم بالانتفاء او الثبوت لجواز عدم حكم الذهن بشيء منهما وانت تعلم ان وضع الالفاظ
مركبة كانت او مفردة ليس الا للمعاني من حيث هي دون الخارجية او الذهنية كما حقق انفا والتخصيص بالمفردات

تخصيص من غير مرجح قوله وكان ما هو المشهور الخ هذا انما يصح لو ثبت وضع كلمة الاستثناء لسلب النسبة السابقة

ولم يثبت بعد وعلى تقدير التسليم فكما ان رفع النسبة الايجابية نسبة سلبية كذلك رفع النسبة السلبية نسبة

يلزمها النسبة الايجابية فكيف يصح ما هو المشهور والحكم بصحة النفي من الاثبات بالعدم الاصلي لا يقيد المطلوب

لان الكلام ههنا في الاشياء الموجودة وعند وجود الموضوع سلب السلب يستلزم الايجاب ۱۲ منه مدظله

لان الكلام في الصحة بدلالة الاستثناء لا باعتبار امر خارج والاطلاع من الحكم بصحة الاثبات من النفي

بقرينة الاباحة الاصلية ايضا فتدبر قوله على معانيه التي يستحق الخ قد علمت ان النقوش ليست بمعنى

الكتاب لا وحدها ولا مع غيرها الا على سبيل المجاز من قبيل تسمية المعبر باسم المعبر عنه كيف وذلك متعلق

بقصد المصنفين ونظرهم ومن البين ان قصدهم لم يتعلق بالنقوش فانحصر الاحتمال في الثلث الالفاظ

والمعاني والمركب منهما لانهما مما يتعلق غرض المصنفين بتصنيفهما وترتيبهما فان نظر الكاتب الى الالفاظ با

بالذات والى المعاني بالعرض كما في المقامات الحريرية والمكاتبات الهمدانية كان الكتاب الفاظا مخصوصة باعتبار

دلالتها على المعاني المخصوصة وان كان الى المعاني بالذات والى الالفاظ بالعرض كما ترى في بعض كتب المعقول

فالكتاب عبارة عن معان مخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة لكون هذه الالفاظ وسيلة الى اداء

المقصود وان كان الى كليهما بالذات كما يشاهد في اكثر الكتب فالكتاب مركب منهما ولا يبعد ان يكون كل منهما متحققا

في الخارج كما عرفت من الامثلة وبالجملة اطلاق الكتاب على النقوش ليس الا على سبيل المجاز كما يقال اشتريت

الكتاب وكلامنا ليس الا في الاطلاق الحقيقي فلا يحتمل الانحصار بذلك الاحتمال قوله من النقوش

المخصوصة لم يقيد النقوش بدلالتها على الالفاظ المخصوصة كما قيد الالفاظ والمعاني بقيد الدلالة والتعبير

فكان اشارة الى ان الكتاب ان كان عبارة عن النقوش فالنقوش ليس لها خصوصية ذاتية معتبرة في مفهوم

الكتاب سوى دلالتها على الالفاظ المخصوصة فلا حاجة الى التقييد بقيد الدلالة ولذلك لا يتغير اسم الكتاب

بتغير الخطوط ما دامت الدلالة على الالفاظ باقية بخلاف الالفاظ فانها مع قطع النظر عن دلالتها على

المعاني المخصوصة لها خصوصية اخرى ناشئة من المادة والهيئة المخصوصة معتبرة في مفهومها بحيث لو تغيرت

[illegible]

تغير الاسم وان تقيدت الدلالة بحالها كما ان الكافية مثلا لو عبرت بالالفاظ الفارسية لا يقال لها
الكافية بل ترجمتها وكذا المعاني مع قطع النظر عن تعبيرها بالفاظ مخصوصة وكونها مدلولة لها خصوصية
اخرى وخصوصية صحة لاطلاق الاسم بحيث يلزم من تبدلها تبدله وان كانت المدلولية المطلقة
باقية فقوله باعتبار دلالتها قوله من حيث عبر عنها ظرف مستقر متعلق بماخوذ ونحوه يعني ان الالفاظ
والمعاني مع كونهما مخصوصتين بالخصوصية الذاتية ماخوذتان بخصوصية الدالية والمدلولية ليس متعلقا
بالخصوصية لانه لو كان متعلقا بها لكان خصوصيتها بحيثية الدلالة والتعبير لا باعتبار نفسها
وهو بمكان تم ما قال الفاضل اليزدي كانه قيد للنقوش والالفاظ معا غايته ان يكون الدلالة في
النقوش بتوسط الالفاظ مما لا حاجة اليه اذ النقوش ليست فيها خصوصية سوى الدلالة حتى
يحتاج الى التقييد **قوله** وعلى التقادير فالظرفية مجازية الخ عدل عن تقدير لفظ البيان بان يقول
القسم الاول في بيان المنطق كما هو المشهور فانه على ذلك التقدير ايضا لابد من اقامة الشمول العمومي
مقام الشمول الظرفي لعدم كونه ظرفا حقيقيا فلا فائدة في ايراده ولا فرق الا ان العموم على تقدير
التقدير بلفظ البيان في كل معنى من المعاني السبعة المحتملة عموم بحسب الوجود والتحقق لا بحسب الصدق كيف
والبيان بمعنى مصدري لا يمكن صدقه على واحد منها لانها مباينة للبيان نعم اذا كان القسم الاول متحققا
فلا يبعد من تحقق بيان المتعلق ايضا والمراد بنفي الحمل بحسب الصدق نفي الحمل المواطاتي لانه هو المتبادر عند الاطلاق
بالنسبة الى خصوص لفظ البيان ابقائه على معناه المصدري والا فان اخذ البيان بمعنى المبين فلا يمتنع
حمله على احد معانيه مواطاة وعلى تقدير عدم التقدير في المعنى الثالث منها خاصة هو المعاني عموم بحسب
الصدق اذ المنطق عبارة عنها فلا ضير في حمله عليها مواطاة بخلاف غيرها من النقوش والالفاظ
فتدبر تفصيل المقام ان العلوم المدونة تطلق حقيقة على نفس المسائل لان العرف لا يفهمون من المنطق
الا بمعونة القرائن الا المسائل وهو امارة الحقيقة وان كان قد يطلق على الملكة او التصديق

بجميع المسائل او التصديق ببعضها بقدر ما يترتب عليه غاية العلم اطلاقا مجازيا لان الاشتراك خلاف الاصل
والمسائل اما تطلق على جميعها بحيث لا يشذ عنها مسئلة او بعضها بقدر ما يحصل منه غاية العلم فان اريد
بالقسم الاول النقوش او الالفاظ منفردة كانت او غير منفردة واريد بالمنطق المعنى الثانى فلا شك انه
اى المنطق اعم منه اعنى القسم الاول بهذا المعنى بحسب التحقق والوجود فقط ضرورة تحققه معه اى تحقق المنطق
مع القسم الاول من هذا الكتاب وبدونه كما فى الكتب الاخر من هذا الفن وعدم صدقه عليه لامتناع حمل المنطق الذى
هو عبارة عن المعانى فقط على النقوش او الالفاظ واما المنطق بالمعنى الاول هو مجموع المسائل فهو على ذلك التقدير
اى تقدير ارادة النقوش والالفاظ من القسم الاول مما لا يصح ظرفيته ههنا اذ ليس بينهما عموم لا بحسب الصدق
ولا بحسب التحقق ولا علاقة الكلية والجزئية كما لا يخفى وان اريد بالقسم الاول المعانى فان اريد بالمنطق
المعنى الثانى فهو اعم منه اى من القسم الاول بحسب الصدق لصدقه على المسائل المذكورة فى القسم الاول من
هذا الكتاب وعلى غيرها التى لمجموع المسائل فى حق العصمة عن الخطاء فى الفكر وان اريد بالمنطق مجموع المسائل فلا يكون
بينهما عموم ولا خصوص اصلا لا فى الصدق ولا فى التحقق كيف ومجموع المسائل ممتنع حمله على المعانى المذكورة فى
القسم الاول وتحققه معها فلا يكون الظرفية من قبيل اقامة الشمول العمومى مقام الشمول الظرفى بل ههنا كلية
وجزئية اذ لا ريب فى كون القسم الاول الذى هو بعض المسائل جزء من مجموعها وحينئذ يكون الظرفية مجازية
باقامة الشمول الكلى مقام الشمول الظرفى لتحقق المناسبة بينهما باعتبار ان الظرف كما يكون محيطا لمظروفه كذلك
يكون الكل شاملا للاجزاء خذ هذا وقد بقى النظر بعد فى هذا المقام من وجهين اما الاول فما اشار اليه بقوله فان المقدمة
داخلة فى القسم الاول على المعنى الثالث الذى هو المعانى لكونها جزءا منه وخارجة عن المنطق بمعنى مجموع المسائل
لعدم كونها مقصودة فلا يكون القسم الاول جزءا من المنطق لان المركب من الداخل فى الشىء والخارج عنه خارج
واما الثانى فهو ان المعنى الثالث للقسم الاول هى المعانى لكن لا مطلقا بل من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهى
بهذه الحيثية ليست داخلة فى المنطق الذى هو عبارة عن المعانى مطلقا فكيف يمكن ان يكون الظرفية فى المعنى الثالث

على تقدير كون المنطق مجموع المسايل من قبيل كون الجزء الكل اللهم الا على سبيل المسامحة وحمله على خلاف
الظاهر وهى جعل حكم اكثر الاجزاء للقسم الاول وهو ما سوى المقدمة في المنطق حكما للكل او حذف المضاف اى
مقاصد القسم الاول في المنطق خلاف الوجه الاول من النظر و على الاغماض عن لحاظ حيثية التعبير مطلقا لان العرف
لا يعدون التغاير بحسب الحيثية اللحاظية تغايرا فتامل فيه اشارة الى عدم امكان الاغماض عن الحيثية كيف وقصد
المصنفين لا يتعلق بالمعاني الا من هذه الحيثية والا فلم يبق القسم الاول قسما اولا **قوله** بكسر الدال وفتحها قدم
احتمال الكسر في لفظ المقدمة بصيغة اسم الفاعل من التقديم على احتمال الفتح بان يكون اسم مفعول منه مع ان
الفتح ظاهر بحسب المعنى اذ المقدمة عندهم ما تقدم على غيره لا ما يقدم غيره عليه لان الزمخشري صرح في الفايق و
السكاكي في الاساس ان المقدمة بفتح الدال خلف من القول والخلف بفتح الخاء المعجمة بمعنى الباطل قيل وجه
البطلان ان الفتح موهم لاستحقاق ما احتيها التقدم بالجعل والاعتبار مع ان الامر ليس كذلك كيف وهي مستحقة
للتقدم بحسب الذات ولا يفتقر في الاتصاف بوصف التقدم الى تقديم الجاعل كما لا يخفى والمصنف لم يتعرض
في المطول لاحتمال الفتح واقتصر على احتمال الكسر وقال في دفع الاستبعاد بحسب المعنى ان المقدمة من قدم بمعنى
تقدم لان التقديم قد يستعمل لازما بمعنى ما تقدم بنفسه على غيره لا يقدم غيره عليه حتى يلزم المحذور وفيه ان
ذلك كله يقتضي عدم ذكر احتمال الفتح لا لعدم التقديم الا ان البطلان لم يثبت عنده واراد بالمقدم المقدم
ذكرا اذ من المعلوم ان التقدم الطبيعي والشان تابع لها بحسب نفسها لكن التقدم في الذكر انما هو بجعل الجاعل البتة
فلا يتمشى وجه البطلان **قوله** بمعنى ما يذكر الخ المشهور تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ نظرا الى انها عبارة
عن طرف الكلام يذكر امام المقصود لارتباطه بها ونفعها فيه والذكر والكلام كلاهما من خواص الملفوظ والظاهر انه
لا وجه له فانها يحتمل الالفاظ والمعاني والمركب منهما كما ان الكتاب يحتملها كيف ومقدمة الكتاب جزء منه فحالها
كحاله في تحقق الاحتمالات المذكورة وانما اقتصر على هذه الثلثة لان احتمال النقوش ساقط عن الاعتبار كما
وتفسيرها بما يذكر لا ينافي ذلك التعميم فان كلا من اللفظ والمعنى يوصف بالذكر وانكان اللفظ موصوفا بالذات

والمعنى بالعرض والارتباط والنفع انما هو للمعنى بالذات دون اللفظ فلا وجه للتخصيص الكلام لكونه عبارة
عما يصح به التخاطب ايضا ليس مما يوجبه لانه يطلق على كل واحد من الملفوظ الدال والمعقول المدلول في
محاورة اهل اللسان كما يشهد به قول الاخطل شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا ويقال للثاني الكلام النفسي كما يقال للاول اللفظي ولما كان المتوهم ان يتوهم ان مقدمة الكتاب هي المبين
بالكسر فلا بد ان لا تكون عبارة عن المعاني التي هي المبين بالفتح والا يلزم كونها مبينة لنفسها وهو باطل فاشار
الى دفعه بقوله والمعنى له اعتباران الاول اعتباره من حيث انه معبر باللفظ والثاني اعتباره نفسه مع قطع النظر
عن تلك الحيثية فانه من حيث التعبير عنه باللفظ مبين له اي للنفس لا من هذه الحيثية فلا يلزم كونه مبينا لنفسه
لثبوت التغاير بينهما ولو بالاعتبار واذا تقرر ذلك فالتغاير بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم على تقدير
ان تكون مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او مع المعاني بحسب المفهوم والصدق جميعا لان مقدمة العلم
ادراكات تتوقف عليها ادراكات مسائل العلم ومقدمة الكتاب على ذلك التقدير الفاظ وحدها او مع المعاني
فكيف يتحد مفهوماهما او يصدق احدهما على الآخر وعلى تقدير ان تكون عبارة عن المعاني وحدها كما تقتضيه التحقيق بحسب
المفهوم فقط لا بحسب الصدق ايضا بناء على اتحاد مرتبة العلم المعبر بالمعاني من حيث الادراك التي يقال لها مقدمة
العلم والمعلوم الذي هو المعاني من حيث هي المتحدة مع نفسها من حيث التعبير بالالفاظ التي هي مقدمة الكتاب
اذ من البين ان مقدمة العلم لما كانت متحدة مع معلومها كان معلومها متحدا مع مقدمة الكتاب فيكون مقدمة
الكتاب متحدة مع مقدمة العلم بالذات مغايرة معها بالمفهوم لتغاير الحيثيتين فيكون احدهما صادقا على الآخر
لوجود شرط الحمل وهو الاتحاد من وجه والتغاير من وجه فلا يرد ان مقدمة الكتاب على هذا التقدير ليس معلوما لمقدمة
العلم فكيف الاتحاد بينهما بحسب الصدق لان المراد بالاتحاد الاتحاد بالواسطة وهو متحقق ولا وجه ايضا لتخصيص
مقدمة الكتاب بجميع ما يذكر قبل المقاصد بل بعض ما يكون له ارتباط بالمقاصد [illegible] نفع لها بالاستقلال
من غير الانضمام بامر اخر ايضا مقدمة الكتاب كما ان كلا من معرفة الحد والغاية والموضوع مع مجموعها مقدمة العلم

[illegible]

فالتخصيص بجميع ما ذكر تحكم قوله فلا يرد الخ و لا يرد ايضا ان المصنف العلامة صرح اثبت في المطول مقدمة

الكتاب و مقدمة العلم حيث صرح بانه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسايله كمعرفة حده و غايته و موضوعه

و مقدمة الكتاب لطائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباطها به و انتفاع لها فيه سواء توقف عليها

ام لا انتهى و في شرح الرسالة الشمسية اثبت مقدمة الكتاب فقط و نفى مقدمة العلم حيث ما قال

ان ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم ففيه نظر لامكان الشروع

بدون هذه الامور انتهى فلزم التناقض بين كلاميه لاثباته مقدمة العلم في كتاب و نفيه اياها في كتاب

آخر لانه اثبتها بمعنى و نفاها بمعنى كيف و في المطول اثبت مقدمة العلم على انه اخذ التوقف المعتبر فيها

بمعنى ما يترتب عليه الشروع و يصح دخول الفاء و يكون لها الارتباط بالمقاصد و النفع لها و نفى في شرح

الرسالة على انه اخذه بالمعنى المشهور و هو لولاه لامتنع الشروع في العلم لان هذه الامور ليست مما يمتنع

الشروع بدونها اذ القدر الضروري هو التصور بوجه ما و التصديق بفايدة ما و ذلك حاصل بدون

هذه الامور فهذا المعنى اخص من الاول و من المعلوم ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا تناقض بين كلاميه

قوله الا انه تسامح في العبارة الخ بل لا تسامح في شرح الرسالة و لا في المطول فانه فسر الامور الثلثة في شرح

الرسالة ببيان الحاجة و بيان الماهية و بيان الموضوع حيث قال الاول بيان الحاجة الى الميزان اعني معرفة

غايته و منفعته و الثاني بيان ماهيته اعني تفسيره بما يعم جميع مقاصده على وجه يتميز عما عداه و الثالث

بيان موضوعه اعني تعيين ما به يتميز هذا العلم في نفسه عن العلوم الاخر و في المطول بمعرفة الحد و الغاية و الموضوع

و المعرفة هي الادراك فكانه لم يتيسر الرجوع اليهما و الا فكيف يحكم بالتسامح قال بعض الافاضل لعل

الحكم بالتسامح في العبارة نظرا الى عبارة تعريف مقدمة العلم بانها ما يتوقف عليه مسايله اذ يتوهم منها

ان ما يتوقف عليه نفس المسايل نفس هذه الامور لا ادراكاتها مع ان الموقوف على ادراكاتها ادراكات المسايل

لا نفسها فحكم ان المراد بما يتوقف عليه مسايله ما يتوقف على ادراكاتها ادراكات مسايله فلم يذكر نفسها

ويراد بها ادراكها تسامحا وقوله بمعرفة الحد ليس منافيا لهذا التسامح بل قرينة عليه فتدبر قوله
من حيث ان العلم الخ اعلم ان للعلم بحسب الاصطلاح معنيين الاول المعنى المصدري والثاني الذي به الانكشاف
للاشياء وانضاحها عند العقل والاول هو حصول الصورة من الشيء عند العقل والثاني هو العلم الحقيقي
الذي يقال له الصورة الحاصلة منه ولا شك ان الغرض العلمي ليس الا الكسب والاكتساب فما يحصل به هذا الغرض
يكون موردا للقسمة في فواتح كتب المنطق ومن البين ان ذلك الغرض لا يمكن ان يتعلق بالمعنى الاول
فانه معنى مصدري انتزاعي ليس كاسبا يقع فيه الترتيب الملاحظة ولا مكتسبا يترتب عليه الكسب فالمراد بحصول
الصورة الصورة الحاصلة على سبيل المسامحة في العبارة هذا اي كون المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة
ما يذهب اليه النظر الجلي ولا يساعده النظر الدقيق لانها ليست منشأ حقيقيا للانكشاف وانما المنشأ
للانكشاف حقيقة هو الحالة الادراكية كيف وما لم يترتب على الصورة هذه الحالة لا يمكن انتزاع الانكشاف
عنها لا يقال ان الكلام فيما يجري فيه الكسب والاكتساب وتلك الحالة وحصول الصورة سواء سيان في عدم
جريانهما فما وجه العدول الى حالة لا تصلح الى ذلك لان البداهة والكسبية عنده صفة للمعلوم فلا يضره عدم
كونها مما يجري فيه الكسب والعدول انما هو لكون العلم من مقولة الكيف على التحقيق وعدم صلاحية الحصول لذلك
لا العدم كونه كاسبا ومكتسبا حتى يتوجه عليه الايراد نعم كان عدم جريان الكسب فيه وجها للعدول الى الصورة
عند الجمهور لكون البداهة والكسبية صفة للعلم عندهم ولما كان ذلك غير مرضي للمحشي المدقق ره فعدل عنه
الى الحالة وقال ثم النظر الدقيق يحكم بان المراد بحصول الصورة المعنى المترتب عليه كترتب الالم على الضرب
ويقال له بحسب متفاهم العرف الحاصل بالمصدر وحقيقته ما يعبر عنه في عرفهم بالفارسية بدانش وانما حملنا
الحاصل على هذا المعنى لان لفظ دانش بالمعنى المصطلح اعني بمعنى الحالة الادراكية ليس حاصلا بالمصدر
للعلم بمعنى دانستن فضلا عن ان يكون حاصلا بالمصدر للحصول وما قيل في توجيهه ان العلم مفسر بحصول
الصورة ومتحد معه فحاصله عين حاصله ليس بوجه لان المعنى المصدري وحاصله متحدان ذاتا كما عرفت

انقاد والاتحاد بين الحالة الادراكية التي من الحقائق المتاصلة الداخلة تحت مقولة الكيف وبالمعنى المصدري
الانتزاعي غير معقول وهي حالة ادراكية تتحقق عند حصول الشيء في الذهن بحيث ينكشف بها المعلوم انكشافا
تاما فتلك الحالة الادراكية تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا لكونها خارجة عنها صدقا
مطلقا وذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة علمية منسوبة
الى العلم المتعلقة بها وهذا المحمول ليس نفس الموضوع حتى يكون حمله عليه حملا اوليا ولا ذاتيا له والا لكان محمولا
عليه حال كونه موجودا في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الذهني
والخارجي مع ان كونه موصوفا بهذا الوصف ليس الا من جهة حصوله في الذهن فقط فهذا الحمل من قبيل
حمل الكاتب على الانسان في كونه حملا عرضيا ~~لا في كونه حملا عرضيا~~ لا في كونه حملا بالمواطاة حتى يقال ان حمل
الكاتب على الانسان حمل مواطاتي ليس حمل الحالة الادراكية على الصورة كذلك اذ لا يقال الصورة حالة
ادراكية ويقال فيه حالة او فيها حالة فالعرض لكونه غير قابل للقسمة والنسبة يكون من مقولة الكيف سواء كان
معروضه هو الصورة من هذه المقولة اذا حصلت في الذهن صورة الكيف او من مقولة اخرى كالجوهر والكم وغيرهما
اذا حصلت صورها فيه بناء على حصول الاشياء بانفسها لا يقال ان الكيف محمول على تلك الحالة والحالة محمولة
فتكون الصورة من مقولة الكيف لا من اية مقولة كانت لان حمل الكيف على الحالة حمل ذاتي وحمل الحالة على الصورة
حمل عرضي فلا يتكرر الاوسط غاية ما في الباب يكون الكيف محمولا على الصورة حملا عرضيا ولا ضير فيه اذ الكيف
لا يجب كونه مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق هو عليه فيجوز ان تكون الصورة من مقولة اخرى بالذات ومن الكيف
بالعرض فلا منافاة وقد اورد عليه بان هذه الحالة لو كانت انتزاعية فلا تكون من مقولة الكيف لان الانتزاعيات
غير داخلة تحت مقولة من المقولات ولو كانت انضمامية فلا يصح قيامها بالصورة والا لكانت عالمة لا
بالنفس والا تكون من عوارض الصورة ويوجد في النفس شيئان الصورة الحاصلة وهذه الحالة فيرجع الى مذهب
العلامة القوشجي رح من ان ما هو علم كيف قائم بالنفس وما هو معلوم جوهر حاصل فيه ويرد عليه ما ورد على العلامة

من كفاية حصول الصورة في الانكشاف وعدم الافتقار الى تحصيل حالة اخرى لتصير منشاء له ولكان
تجب باختيار كونها انتزاعية وانكار عدم دخول الانتزاعيات تحت المقولة كيف وقد عد الشيخ الزوجية
والفردية من الكيفيات المختصة بالكميات والسرعة والبطوء من الكيفيات العارضة للحركة وقد نص المحشي
المدقق في الحاشية الكبرى بدخول الاوصاف الانتزاعية تحتها وبالجملة للحالة وجودان ذهني محض حاصل بعد
انتزاعها بعد لبس لا يترتب عليه الاثار وذهني تحقق وجد الوجود الخارجي ويترتب عليه اثار الانكشاف
والتميز وغيرهما فتلك الحالة باعتبار هذا الوجود متحدة مع الصورة ومخلوطة بها خلط الاتحاد كخلط الكاتب
بالانسان ومنتزعة عنها وقائمة بالذهن في ضمن قيامها به وانتزاعية هذه الحالة لا تنافي الكيفية كالكيفيات التي
في الكم او باختيار كونها انضمامية وتسليم قيامها بالنفس لكن لا مطلقا بل في ضمن قيام الصورة بها للاتحاد
بينهما وجودا عنده اذ من البين ان قيام احد المتحدين لشيء يوجب قيام المتحد الاخر في ضمن قيامه وحلوله فيه
كما صرح به الرئيس في الشفاء وحينئذ لا يلزم عدم كونها من عوارض الصورة وايضا لا يتوهم من الاتحاد كون
الصورة عالمة لان حمل المشتق مشروط بقيام المبدأ وهو منتف بمجرد الاتحاد ولا يوجبه القول بالرجوع الى
مذهب العلامة مدفوع لان المحشي المدقق رح قايل باتحاد وجودهما اتحادا عرضيا وحلول الصورة في النفس
وقيامها بها والعلامة بها منكر للاتحاد والحلول وليس حصولها في النفس عنده الا كحصول الشيء في الزمان
والمكان وما اورد على العلامة فهو غير وارد لا عليه لانه غير قايل بكون الصورة الحاصلة من صفات النفس حتى يصلح
للمنشائية بل قايل بكونها منشا من حيث القيام ووجود الصورة انما هو لئلا يلزم تميز ما ليس لشيء ولا على
المحشي كيف وحصول الصورة في النفس عنده هو بعينه حصول الوصف فيها وكفايتها كفايته لا يمكن حصولها
فيها من دون حصول الوصف لكونه من لوازم وجودها حتى يتوهم كفاية احدهما بدون الاخر فتدبر وبهذا التحقيق
يحل كثير من الاشكالات الواردة ههنا كالاشكال بان الاشياء عندكم حاصلة في الذهن بانفسها والعلم
متحد مع المعلوم بالذات فيجب ان يكون العلم بالجوهر جوهرا وبالكم كما وبالكيف كيفا وهكذا بالاضافة والوضع اضافة

ووضعا الا ان يكون من مقولة الكيف مطلقا والا يلزم دخول شيء واحد كالجوهر مثلا تحت مقولتين متباينتين
هما الجوهر والكيف وهو محال لانهما جنسان عاليان لا يمكن دخول الداخل تحت احدهما تحت الآخر بالذات
فلا يكون العلم من مقولة الكيف والاشكال بان اتحاد العلم والمعلوم انما يستوجب الاتحاد بين التصور و
التصديق اذ التصور والتصديق نفسه مع انهما نوعان متباينان من الادراك لا يتصور الاتحاد بينهما ووجه الانحلال
ان ما هو العلم حقيقة هو الحالة الادراكية التي ليست متحدة مع المعلوم بالذات وانما المتحد معروضها الذي
هو الصورة والقول بالاتحاد مأول باطلاق العلم على الصورة المعروضة مجازا لاتحادها مع العلم اتحادا عرضيا
واذا تحققت ذلك فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي المحقق رح في حواشي شرح التجريد بان الكيف ليس جنسا عاليا
للعلم لكونه من الموجودات الذهنية التي لا تندرج تحت شيء من المقولات فليس عده من مقولة الكيف الا على سبيل
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية التي من جملتها العلم بالامور العينية الكيفية في الافتقار الى الموضوع وعدم اقتضاء
القسمة والنسبة مع ان هذا القول مخالف للتحقيق لان حصول الاشياء بانفسها يقتضي ان يكون العلم بالكيف كيفا
حقيقة لا مجازا وايضا تقسيم الكيف الى مقولة الكيفيات النفسانية التي منها العلم والى غيرها وتسليم عمومه
الاقسام المندرجة تحتها يابى عن القول باندراج البعض تحتها حقيقة وبعضها مسامحة وقد زدنا على ذلك
تفصيلا وتحقيقا في حواشي شرح المواقف وحواشي الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق وقد اوردنا
ما اوردنا عليه في شرحنا على حواشي الرسالة وطوينا ههنا كشح المقال خوفا من الاطالة والاملال فمن شاء الاطلاع
عليه فليرجع اليه قوله لان المتبادر الخ انت تعلم ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة لما هي صورة
له وما هو الا المعلوم وذلك اعم من ان يكون موجودا في نفس الامر او في ظن العالم فقط ومن البين ان
تلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها صادقة كانت او كاذبة اذ صور التصديقات
الكاذبة ايضا مطابقة لمعلوماتها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما هو موجود في
نفس الامر وهي لا يتبادر من حصول صورة الشيء ولك ان تقول ان المتبادر من صورة الشيء وان كان مطابقتها

للمعلوم هو العلم بما في نفس الامر لكنه يوهم ارادة المطابقة لما في نفس الامر باعتبار الاختصاص المستفاد من الاضافة
وخروج الجهليات منه بخلاف الصورة الحاصلة من الشيء فان معناها صورة ماخوذة من الشيء سواء كانت
مطابقة اولا وهذا القدر كاف للعدول عن التفسير الاول الى الثاني وتفصيله ان المطابقة مفهوم واحد تختلف
بحسب اختلاف المتعلقات فقد تطلق ويراد بها المطابقة لما قصد تصوره وعلى هذا بعض التصورات مطابق
وبعضها غير مطابق لانا اذا راينا شبحا من بعيد وزعمنا انه انسان وقصدنا تحصيل صورته فان حصلت
صورة الانسان كانت مطابقة وان ارتسمت صورة الفرس مثلا فلا والتصورات المطابقة بهذا المعنى تصورات
كاملة والتصديقات لا تتصف بهذه المطابقة اصلا كما هو الظاهر وقد تطلق ويراد بها المطابقة
مع ذي الصورة اي معلومها وحاصل هذه المطابقة راجع الى كون الشيء بحيث يكون مبدأ لانكشاف
امر آخر فهي تشمل الصور التصورية والتصديقية كلها صادقة كانت او كاذبة ضرورة ان كل صورة مطابقة
لذيها ومبدأ لانكشافه وهما متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا بناء على الاتحاد الذاتي بين العلم و
المعلوم فان صورة انسان وفرس مثلا مطابقة للانسان والفرس مثلا مطابقة للانسان والفرس
وصورة الوقوع واللاوقوع مطابقة للوقوع واللاوقوع وقد تطلق ويراد بها المطابقة مع ما هو
موجود في الواقع ونفس الامر لكنه انكان عبارة عن كون الموضوع بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول فالتصورات
غير متصفة بالمطابقة بهذا المعنى واما التصديقات فبعضها متصفة بها وبعضها بعدمها وانكان
عبارة عن وجود الشيء مطلقا ولو بعد اعتبار المعتبر فيتناول التصورات والتصديقات كلها صادقة
كانت او كاذبة لان الكاذبة ايضا متصفة بالمطابقة بذلك المعنى وانكان عبارة عن المبادي العالية
او عن وجود الشيء في حد ذاته من دون اعتبار المعتبر فهي تشمل التصورات باسرها لان كل متصور مفهوم
وموجود في نفس الامر لاتصافه فيها بمفهوم من المفهومات واقله الاتصاف بمفهوم المفهومية وما يتصف
بصفة في نفس الامر فهو موجود فيها ضرورة وجود الموصوف في ظرف الاتصاف وفيه ان الممتنعات بالذات

متصفة بالمفهومية في نفس الامر والا لا يصح عليها الحكم بالامتناع مع ان ذلك الاتصاف لا يستدعي
الموجودية فيها لاباء الامتناع عنها فكيف تشمل التصورات باسرها وتلك الشبهة اجوبة لا تغني عن
الحق شيئا وتشمل الصوادق من التصديقات لمطابقتها مع المحكي عنها في نفس الامر لا الكواذب منها
لعدم مطابقتها معه لان المعتبر فيها المطابقة مع المحكي عنه وقد وجدت في الاولى دون الثانية بخلاف التصورات
فانها ليست فيها الحكاية عن شيء فلا يعتبر في مطابقتها لنفس الامر الا ثبوت نفس هذا المفهوم في
نفسه او في المبادي العالية ولا يقال انها شاملة للتصديقات الكاذبة ايضا باعتبار ارتسامها
في المبادي اذ ليس ارتسامها فيها على سبيل الاذعان والتصديق بل على سبيل التصور والحفظ فقط فيصير
بهذا الاعتبار من قبيل التصورات فان قلت ان تبادر مطابقة الصورة لما هي صورة له من صورة الشيء
في التصورات مسلم لانها لم تقصد منها الحكاية عن الواقع واما في التصديقات فكلا لان المعتبر في مطابقة
الصورة التصديقية من حيث انها حكاية عن الواقع المطابقة مع المحكي عنه فكيف يتبادر عن صورة الشيء
مطلقا كونها مطابقة لذي الصورة الا ترى انه اذا نقش صورة في اللوح على انها حكاية عن زيد مثلا يعتبر
فيه المطابقة مع ما هي حكاية عنه والجهليات المركبة لما كانت من اقسام التصديقات فلا بد فيها من هذه المطابقة ولم
توجد فلا يشملها التعريف المشهور فما لها لا يشمل التصديقات الصادقة قلت سبب انه اذا نسبت الصورة
التصديقية بخصوصها من حيث انها حكاية عن الواقع الى الشيء المطابق بالفتح بان يقال هذه صورة
تصديقية يتبادر منه مطابقة الواقع والمحكي عنه واما اذا نسبت الصورة العلمية مطلقا تصورية كانت
او تصديقية اليه اي الى الشيء كما في التعريف المشهور فالمتبادر منه هو المعلوم وذو الصورة سواء كان محكيا
عنه او لا ولا شك في شموله للتصديقات باسرها فتامل قوله الا انه يخرج عنه الخ لا يبعد ان يقال في الجواب
اما اورد المحقق على التعريف المشهور ان المراد بالعقل ههنا الذهن وهو يعم الحواس الباطنة لكونها
محلا لانطباع الصورة فانه ربما يطلق العقل على الذهن اعني مقابل الخارج فحينئذ لا يكون وجها للعدول

وفيه ان المتبادر من العقل القوة العاقلة لا الذهن والتعريف محمول على المعاني المتبادرة وذلك
القدر يكفي للعدول فان قلت اذا اريد بالعقل الذهن فحينئذ يخرج الادراك الذي يفيض على النفس من المبدأ
الفياض بتوسط الحواس الظاهرة التي هي شروط لفيضانه فان هذا الادراك انما هو لوجود المدرك
بالفتح في الخارج عند المدرك بالكسر وحضوره لديه من غير انطباع صورته فيه فيكون موجودا خارجيا لا ذهنيا
قلت ان مدركات الحواس الظاهرة ايضا قائمة بالقوى الباطنة كيف وعند زوالها حال الاحساس تنطبع
في الحس المشترك الذي هو قوة باطنة فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس الظاهر
لان الاخذ فعله والحس الظاهر انما هو آلة صرفة للاخذ فاذا زالت هذه الحالة التي هي حضورها عند الحس
الظاهر تزول تلك الصورة عنه اي عن الحس المشترك وتحصل الصورة في الخزانة التي هي الخيال فهذا الادراك
بتوسط الحواس الظاهرة انما هو بانطباع صور المحسوسات في الحس المشترك دون وجودها في الخارج وفيه
ان ذلك انما هو عند غيبوبة المحسوس عن الحس الظاهر واما عند الحضور فكلا كيف ولم لا يجوز ان يحصل الادراك
بانطباع صورة المبصر مثلا في الجليدية ثم بمجمع النور ويشهد عليه انه قد تعرض للحس المشترك آفة تعطله
وادراك الحواس الظاهرة باق بحاله فينبغي ان يراد بالذهن المشاعر مطلقا حتى يكون شاملا لما عدا ما يرد لا يقال
ان حضور المدرك ووجوده عند الحس الظاهر من دون الانطباع كاف للانكشاف كما هو عند الاشراقية
حيث قالوا ان الابصار مثلا علم حضوري يكفيه حضور المبصر عند الباصرة لان القوى الجسمانية لما كانت وجودها
لغيرها لم تكن شاعرة لا لذاتها ولا لغيرها فالمبصر وغيره من المحسوسات وان كانت حاضرة عند الحواس
الظاهرة لكنها غائبة عن القوة العاقلة فصورة المدرك لم تنطبع في القوى الظاهرة او الباطنة التي
هي محل انطباع صور الجزئيات المادية لم يكن شعور بها ولا انكشاف عندها فتدبر ثم كل واحد من هذه
الوجوه الثلثة بانفرادها انما هو للعدول عن التعريف بحصول صورة الشيء في العقل كما يدل عليه قوله
لم نقل لان تحقق احد المفاسد يكفي لترك الشيء لا للعدول عنه الى التعريف بالصورة الحاصلة عند العقل

واختياره والا ليجب ان يصير المجموع وجها واحدا للاختيار للوجوه الثلثة بانفرادها لان الوجه الاول لا
يستدعي الا تبديل حصول الصورة بالصورة الحاصلة فقط والثاني ترك اضافة الصورة الى الشيء والثالث
تبديل لفظ في فعند مجموع الثلثة يكون مقتضيا للاختيار لا الواحد ولا الاثنان منها **قوله** وهو مطلق الصورة
الخ هذا تعريف آخر للعلم شامل لجميع افراده على ما اختاره في هذا المقام لان التعميم انسب بقواعد الفن والتعريف
الاول ليس كذلك لانه يختص بعلم الممكن والعلم الحصولي كيف والحصول في العقل يابى عن شموله للواجب والحضوري
وهذا التعريف المختار يعم علم الواجب والممكن والعلم الحضوري والحصولي اذ الصورة الحاضرة عبارة عن
الصورة الموجودة عند المدرك فهي يعم الحضور والحصول ويحتمل ان يكون ذلك بيانا للتعريف الاول فان
الحضور والحصول وان لم يكن معناهما واحدا لتغايرهما بحسب المفهوم اذ الحضور عدم الغيبوبة والحصول هو الثبوت
لكن لكونهما متلازمين صارا كالمترادفين فصح بيان احدهما بالآخر ولا بعد في اطلاق الصورة على الحضور
العلمي الاعم لان الشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي المتعلق به الانكشاف ايضا لا من حيث الوجود الذهني
فقط كما يتوهم من كلام بعضهم حيث قال ان المتبادر من الصورة ما يقابل الصورة الخارجية من الصورة
العقلية ولذا يقال الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صورة ولا باس ايضا باطلاق العقل على
الواجب لان التعريف انما هو تعريف الفلاسفة وهم لا يتحاشون عن اطلاق العقل على مثل الواجب سبحانه
حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول وان لم يجوزه المتكلمون لعدم ورود الشرع به **قوله** سواء كانت
عين ماهيته الخ هذا التعميم شامل لافراد العلم كلها من الواجب والممكن والحضوري والحصولي والتحقيق عند فرد منه
اي من العلم فانه لا علم غير التصور بالكنه وبغيره من العلم بالوجه وبكنهه وبوجهه فلعله اراد بالعينية في قوله
سواء كانت عين ماهيته عينية لا تكون مع الغيرية اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا وذلك متحقق في التصور بالكنه
وبالغيرية غيرية تشمل الاعتبارية ايضا واراد بالتصور بالكنه ان تتمثل ماهية شيء في العقل وتنتقش فيه بحيث
تكون تلك الماهية مرآة لملاحظة ذلك الشيء فهذا المتمثل الذي هو صورة حاضرة عند المدرك عين ماهية الشيء

الذي قصد ادراكه ويلتفت اليه بالذات عينية محضة بلا مرية واراد بغيره التصور بالوجه والعلم بكنه الشيء
والعلم بوجه الشيء ففي العلم بالوجه وجه الشيء غيرية بالذات اذ ليس فيهما الا تمثل الوجه في الذهن لكن التمثل
في الاول من حيث المرآتية وفي الثاني لا من هذه الحيثية وانما كان يكون الوجه مغايرا للماهية الشيئية
مغايرة ذاتية البتة وفي العلم بكنه الشيء غيرية بالاعتبار لان نفس الشيء المتمثل في الذهن الملحوظ من
حيث هي لا من حيث المرآتية لشيء آخر صورة اجمالية مغايرة لماهيته التي هي صورة تفصيلية مغايرة اعتبارية
كتمثل الانسان بنفسه فانه متحد مع ماهيته التي هي الحيوان الناطق ذاتا ومغاير اعتبارا للفرق بين الحد
والمحدود بالاجمال والتفصيل وكان التصور الاحساسي والعلم التصديقي والعلم الحضوري من جملة الاخيرين
اما التصور الاحساسي الذي هو عبارة عن الصورة المنطبعة في الحواس الباطنة حال الاحساس فان كان المنطبع
في هذا التصور هو الماهية الملحوظة بالعوارض الكاشفة عن الشخص الخارجي ولا يقصد به الالتفات الى شيء آخر
فهو العلم بكنه الشيء وان كان هيئة مخصوصة مركبة من الشكل والمقدار واللون وغيرها فهو بوجهه لان المنطبع
على هذا التقدير وجه الماهية لا نفسها ولا يكون ذلك من قبيل الاولين لانهما من اقسام النظريات والمحسوسات
بحس ظاهر او باطن بديهية واما العلم التصديقي فلان المراد بالتصديق ههنا نفس القضية المصدق بها اعني
الهيئة التركيبية المعروضة للكيفية الاذعانية ولا ريب في ان العلم المتعلق بها علم بكنه الشيء لا بالكنه لان
الصورة الحاصلة منها مما ينكشف بها نفس القضية من غير ان تكون مرآة لانكشافها ولا يراد به الكيفية
الاذعانية وان كان العلم المتعلق بها علما بكنهها ايضا لانها داخلة في الحضوري فلا فائدة في عده قسما برأسه واما
العلم الحضوري فلكونه عبارة عن حضور الصورة الخارجية عند المدرك من دون ان يكون مرآة لشيء آخر يكون من
قبيل العلم بكنهه على ما يظهر بالتأمل الصادق فالصورة المتمثلة في التصور بالكنه عين ماهية المدرك اي عين ماهية
ما يقصد ادراكه ويلتفت اليه بالذات من دون تغاير اصلا وفي غيره من علم الشيء بالوجه وبكنهه وبوجهه
غيرها ولو بالاعتبار في البعض هو العلم بكنهه بالذات في البعض الآخر كما في العلم بالوجه وبوجهه على ما تفصيله

الا ترى ان الحيوان الناطق المتمثل في الذهن من حيث المرآتية عين ماهية الانسان من غير تغاير لا ذاتا
ولا اعتبارا فان ماهية الشيء عبارة عن حقيقته المقولة في جواب ما هو الكلية المعقولة الحاصلة في القوة العاقلة
من حيث هي كلية ومعقولة وانما فسرنا الحقيقة بالمقول في جواب ما هو لا بما به الشيء هو هو لئلا يرد به ان ما به الشيء
هو هو في الانسان امر مجمل حاصل من اتحاد الجنس والفصل وهو غير الصورة التفصيلية بالاعتبار فكيف
الاتحاد بينهما ذاتا واعتبارا ووجه عدم الورود ان الحقيقة قد تطلق على ما يقال في جواب ما هو والكلية
المعقولة صفة كاشفة لها فالصورة التفصيلية التي هي عبارة عن الحد تصح ان تكون ماهية للنوع وصورة
النوع ماهية للتشخص بهذا المعنى لكونهما مقولين في جواب ما هو فعلم النوع بالحد وعلم التشخص بالنوع اذا كان
مرآتين لتصورهما علم بالكنه واما الجنس فقط فانه وان صح وقوعه في جواب ما هو لكنه لا يقع في الجواب في السؤال
عن امر واحد وهو المراد ههنا فلا يكون علم النوع بالجنس اذا جعل مرآة له علما بالكنه فافهم والايراد بانه قد
يحصل في التصور بكنه الشيء الحيوان الناطق من دون ان يكون مرآة لملاحظة ذي الماهية وهو بعينه ماهية
الانسان فكيف يكون الحاصل مغايرا للماهية بالاعتبار ليس بشيء لان تمثل الحيوان الناطق من دون اعتبار
المرآتية ليس علما للانسان حتى يورد بعدم كونه مغايرا للماهية بل علم للحيوان الناطق نفسه من دون ان يلاحظ
ان الحيوان جنس والناطق فصل ومن الظاهر انه لا ماهية له الا ذاتياته وهي مغايرة له بالاعتبار وفائدة
الحيثية ان الماهية لا تطلق على الحقيقة الكلية الا بالنظر الى كونها كلية ومعقولة من غير اعتبار الوجود الخارجي
بخلاف الحقيقة فانها هي الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي الا ترى انه يقال ماهية العنقاء لا حقيقتها وفيه
بعد نظر من وجهين الاول ان الصورة الحاصلة في التصور بالكنه متعينة بالتعين الذهني من حيث اتصافها
بالعوارض الذهنية ومن المعلوم انها ليست عين الماهية المدركة عينية محققة بل مغايرة لها ولو بالاعتبار
ولا يجترئ على ارادة الشيء من حيث هو من الصورة واثبات عينية للماهية لان الكلام في الصورة العلمية
المكتنفة بالعوارض الذهنية لا في الصورة المجردة عنها والثاني ان الانواع البسيطة الذهنية ليست لها

ماهيته بالمعنى المذكور حتى يحكم بكون الصورة عينها او غيرها فلا يشملها هذا الترديد وابداع الماهية التقديرية
بان لو قدر لها ماهية مقولة تكون عنها تكلف بحت يابى عنه الطبع السليم ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام
ان القوم ومنهم المحشي المحقق رح لا يفرقون بين العلم بالكنه وبكنهه ويطلقون كلا منهما على تحصيل ماهية
الشيء بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كان مرآة لشيء او لا وكذلك لا فرق عندهم في العلم بالوجه وبوجهه حيث
يطلقونهما على ما لا يحصل فيه الماهية بالمعنى المذكور بل يحصل وجه ومن وجوهها على سبيل المرآتية او غيرها
ومن الظاهر انه لا حاجة على ذلك التقدير الى ما ارتكبه المحشي المدقق رح في توجيه كلام المحقق رح من التكلفات
البعيدة ولا اعتبار على كلامه اصلا حيث قال سواء كانت عين ماهيته وهو في التصور بالكنه او غيرها وهو في
غيره لان المراد بالتصور بالكنه ما يشمل التصور بكنه الشيء وبالعينية العينية بالذات فقط وبالغيرية الغيرية بالذات
فقط ولا يصير هذا التعميم عين التعميم الثاني لان المعتبر فيه العينية ذاتا واعتبارا وحينئذ لا ريب في شمول
الشق الاول من الترديد للعلم الحضوري والاحساسي والتصديقي والكليات والجزئيات البسيطة والمركبة
المجملة والمفصلة فتامل وتحقيق المقام في تعريف العلوم الاربعة وامتياز كل منهما عن الاخر ان الصورة العلمية
من الشيء في الذهن قد تكون آلة للالتفات الى ذلك الشيء الذي قصد ادراكه ومرآة لملاحظته وهي تنقسم
الى تصورين التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات والحقيقة بان تكون المرآة
تمام ماهية ما هي مرآة له ومتغايرين بالاعتبار بناء على التغاير بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل
فالتصور بالكنه كتصور الانسان بالحيوان الناطق بان يجعل مرآة لملاحظته وحينئذ لا ينتقض بالحد الناقص
اذا جعل مرآة لتحصيل المحدود فانه مع كونه متحدا مع المحدود اتحادا ذاتيا بحسب الجعل والوجود ليس علما بالكنه
لانه ليس تمام ماهية ما هي مرآة له وان كانا بالعكس بان يكونا متغايرين ذاتا ومتحدين اعتبارا فالتصور بالوجه كتصور
الانسان بالضاحك الذي هو عرضي له بان يجعل آلة للالتفات اليه وقد تكون مرآة لملاحظته ولا يلتفت
بها الى شيء آخر وهي ايضا تنقسم الى قسمين العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فان العلم ان تعلق بالشيء

من حيث هو مقصود بالالتفات والادراك وملحوظ بنفسه من غير ان يكون مرآة لملاحظة شيء آخر فالعلم
بكنه الشيء كتعلقه بنفس الانسان او الحيوان الناطق لا من حيث المرآتية وان تعلق بوجه من وجوهه
من حيث هو وجهه من غير ان يجعل مرآة لملاحظته فالعلم بوجه الشيء كتعلقه بالضاحك من حيث انه وجه للانسان لا من حيث انه مرآة
لتحصيله فتامل في هذا التحقيق لعلك لا تجده في غير ذلك التعليق وفيه ان الوجه في العلم بوجه الشيء اما ان يكون
متصورا من حيث المرآتية لذلك الشيء او لا من هذه الحيثية بل من حيث الوجهية فقط بان لم يجعل مرآة
له كما يشير اليه قوله من حيث هو وجهه او متصورا لا من هذه الحيثية ايضا بان يتصور نفسه من دون ان ينسب
الى شيء اصلا لا بالمرآتية ولا بالوجهية فعلى الاول علم بالوجه لا بوجهه كما لا يخفى وعلى الثاني والثالث
ذلك القسم ممتازا عن العلم بالوجه بان الوجه في هذا القسم حاصل وملتفت اليه بالذات وانما الالتفات
الى ذي الوجه بالعرض وفي العلم بالوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض ولم يقصد فيه الالتفات
بالذات الا الى ذي الوجه لكن يختل الحصر في الاربعة لجريان هذا الاحتمال في الذاتيات ايضا بان يقال ان
تعلق العلم بها ان كان من حيث المرآتية بان تكون حاصلة بالذات ملتفتا اليها بالعرض فهو العلم
بالكنه وان كان لا من هذه الحيثية بل من حيث الكنهية فقط بان تكون حاصلة وملتفتا اليها بالذات
وليس الالتفات الى ذي الكنه الا بالعرض فهو قسم آخر وعلى الثالث علم بكنه الشيء لان الشيء ما لم يلتفت
اليه ولم يلاحظ بان الوجه وجه له لم يعلم منه ذلك الشيء فيكون العلم مقصورا على نفس ذلك الوجه وما هو الا
العلم بكنه الشيء فتامل **قوله** سواء كانت تلك الصورة الخ هذا تعميم بان من التعميمات الاربعة والفرق بينه و
بين الاول ان الاول اعتبر فيه العينية والغيرية لماهية المدرك وفيه الصورة الخارجية منه والحاصل ان الصورة
في العلم الحضوري نفس الصورة الخارجية من غير تغاير اصلا وفي الحصولي غيرها ولو بالاعتبار نقل عنه رحمه الله تعالى
ان علم العلم الحصولي علم حضوري لتعلقه بنفس هذا العلم كما تبين في موضعه من ان علم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية علم حضوري ومن الظاهر ان الصورة العلمية التي هي علم حصولي صفة من صفاتها لقيامها بها

فيكون العلم المتعلق بها حضوريا ايضا لا حصوليا لحضورها عند النفس من غير حاجة الى تحصيل صورة اخرى في انكشافها
لكن لما كانت هذه الصورة التي هي علم حصولي وموجود ذهني معلومة للحضوري وموجودة خارجية بحكم
عينية العلم الحضوري للصورة الخارجية فيلزم ان يكون الصورة الواحدة خارجية وغير خارجية معا و
هو محال والجواب عنه انه لا يخفى ان الصورة العلمية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة علمية حاصلة
في الذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية من الموجودات الخارجية اذ لها وجود بحذو حذو الوجود الخارجي
في ترتب الآثار عليه من الالم والسرور والانكشاف وغيرها فالمراد بالوجود الخارجي ههنا اي في معلوم الحضوري
ما يشمل هذا النحو من الوجود فلا تكون غير خارجية والحاصل ان المراد بعينية الحضوري للصورة الخارجية عينيته
للمعلوم الموجود بالوجود الاصلي سواء كان موجودا بنفسه او قائما بالذهن وغيرية الحصولي للصورة الخارجية غيريته لمعلومه
الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بحسب الوجود والتشخص وتفصيل المقام وتحقيقه ان ههنا ثلثة اعتبارات
الاول اعتبار الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض كلها ذهنية كانت او خارجية وليس المراد
به الماهية الكلية فقط بل ما يشمل الهوية ايضا ليتناول معلوم العلم الاحساسي والخيالي اذ المعلوم بالذات
فيهما هو الهوية المعراة عن العوارض الحسية والخيالية والعلم هو الهوية المعروضة لها والثاني اعتباره
من حيث العوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث العوارض الذهنية واذا عرفت ذلك فالشيء
بالاعتبار الاول اي من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي بالذات لحصول صورته العلمية التي هي مرآة لمشاهدته
ومبدأ لانكشافه في الذهن كذلك موجود في الخارج والذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه مخلوطا بالعوارض الخارجية
وفي الذهن بصورته واثره المنتزع منه المتحد معه والشيء بالاعتبار الثاني اي من حيث العوارض الخارجية معلوم
بالعلم الحصولي بالعرض لاتحاده مع المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو ولا يصلح للمعلومية بالذات لتحقق
العلم عند انتفائه والمعلوم بالذات لا بد من تحققه عند تحقق العلم للاستلزام بينهما وجودا وعدما كيف
لا والعلم هو صفة ذات اضافة لازمة لا بد له من معلوم يلزم من انتفائه انتفاء العلم فلا يكون ذلك معلوما

بالذات وانما المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو لانه لا ينتفي بانتفاء الصورة الخارجية ويبقى مادام العلم باقيا موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه وكون الحيثية في اللحاظ فقط دون الملحوظ حتى يكون المركب من الامر الاعتباري اعتباريا لا موجودا خارجيا والشيء بالاعتبار الثالث اي من حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وعلمه علم حضوري متعلق بنفس هذا العلم وذلك العلم الحصولي معلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها علم حضوري لحضوره [illegible] انتصاره الى تحصيل صورة اخرى كما تبين في موضعه وموجود في الخارج ملحوظا بالعوارض الذهنية بان الحيثية في اللحاظ فقط لا مخلوطا بها بان تكون الحيثية جزء منه حتى يلزم من اعتباريته لترتب الكاسبية والمكتسبية والانكشاف وغيرها من الآثار الخارجية عليه وكلما يترتب عليه الآثار الخارجية فهو موجود خارجي واتصاف الذهن بالعلم ليس انضماميا فافهم حتى يلزم كون الذهني الذي هو الموصوف في ذهن آخر لضرورة تحقق الحاشيتين في ظرف الاتصاف بل يكون اتصافه به اتصافا انضماميا خارجيا لكونه مصداقا للقضية الخارجية التي هي قولنا الذهن عالم وهو مما يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج كيف والموصوف الذي هو الذهن في الخارج بحيث ينضم اليه صفة العلم فيه فثبت كون العلم الذي هو الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية موجودا خارجيا بهذا الاعتبار وهو المطلوب وبهذا التفصيل ظهر لك ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي الذي هو الشيء المكتنف بالعوارض الذهنية هو الاعتبار الاول اعني الشيء من حيث هو لا العين الخارجي الملحوظ مع العوارض الخارجية لانتفائه مع بقاء العلم ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لان هذه الصورة علم لا معلوم وان العلم الحصولي علم حقيقي لمعلومه ومبدء لانكشافه كالحضوري [illegible] خصص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكانه توهم ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العين الخارجي الذي ينتفي ويبقى العلم بحاله مع ان الامر ليس كما توهم لان المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو كما عرفت وقال بعض الاعلام ان الحصولي احق بكونه حقيقيا من الحضوري لان الاول ما ينكشف به ان المعلوم جوهر ام عرض

مولانا محمد حسن [illegible]

مجرد او مادي مركب او بسيط او غير ذلك بخلاف الثاني لان الحضوري مطلقا لا يكفي بانكشاف هذه الامور
والالم يحتج في اثبات بساطة النفس وتجردها الى دليل وايضا يظهر لك من كون المعلوم في الحضوري هو الشيء
من حيث هو ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار لان الشيء لما كان
في مرتبة التعرية معلوما وبحسب الخلط علما فلا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار كما انهما في العلم الحضوري متحدان
ذاتا واعتبارا لان العلم فيه هو المعلوم من غير تغاير اصلا ومن ظن هو الفاضل الباغنوي ان التغاير
بينهما في الحصولي بالذات حيث قال ان مجموع المعروض والعوارض الذهنية علم والمعروض فقط معلوم
اذ المعلوم على ذلك التقدير جزء للعلم والجزء مغاير للكل ذاتا فيلزم عليه حينئذ ان ما يصدق عليه الكيفية
العلمية لا يكون حقيقة احدية محصلة لامتناع التركيب الحقيقي الذي هو عبارة من ان يكون بين اجزائه وحدة
حقيقية يترتب عليه وحدة الوجود بالذات من مقولتين متباينتين لان المعلوم اذا كان جوهرا فيكون العلم المتعلق
به مركبا من الجوهر والعرض واذا كان عرضا فهو من مقولة والعارض من مقولة اخرى والمركب من المقولات المختلفة
حقيقة اعتبارية لا حقيقة احدية متاصلة لان المركب الحقيقي مما لا بد فيه من التناسب بين اجزائه وانت
تعلم ان ذلك المنع انما يتم على راي المشائين القائلين بعدم جواز التركيب من مقولات متباينة اما على
مذهب الاشراقيين المجوزين لهذا التركيب فكلا وههنا كلام ليس هذا المقام مقامه مع ان مناط الانكشاف
هو ان يحصل المعروض المتشخص بالتشخص الذهني فقط لان الامر المتصف به النفس كاف في احضار المعلوم
وانكشاف هويته وانما صار هذا التشخص علما دون الشيء من حيث هو لانه ليس من صفات النفس حتى يكون
كافيا في الانكشاف فحينئذ لا حاجة الى ان يحصل مجموع المعروض والعوارض على ما يشهد به الضرورة لان
العوارض مما لا دخل لها في التشخص كيف ولو حصل وجود هذا الشخص في الذهن وفرض خاليا عن العوارض
لتحقق الانكشاف فالان التشخص لما لم يتصور وجوده بدونها فصارت لازمة له ومن زعم هو المحقق
الطوسي لا الدواني كما قيل ان التغاير بينهما في الحضوري تغاير اعتباري كتغاير المعالج والمعالج كما في الحصولي

حيث قال في شرح الاشارات ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وبغير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشيء الواحد
قد يكون له اعتبارات لا تنقطع مادام المعتبر يعتبره ومثل بالمعالج لنفسه والحاصل ان النفس من حيث
كونها عالمة لنفسها وقيام صفة العلم بها عالم وعالم ومن حيث وقوع هذه الصفة عليها وتعلقها
بها معلوم كما انها من حيث التاثير والتدبير في دفع امراضها النفسانية معالج ومن حيث تاثرها معالج
فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو في مصداق تحققهما كما في المعالج والمعالج لان مصداق الاول هو القوة
الفعلية والثاني القوة الانفعالية بالتغاير الذي بعد تحققهما كما في الحضوري فان مصداق العلم فيه
هو مصداق المعلوم من دون حيثية زائدة لا في العلم ولا في المعلوم والا لكان العلم به حصوليا لا حضوريا
وما يوجد فيه من التغاير باعتبار وصف العلم والمعلومية فهو بعد تحققهما ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام
فانه من مزال الاقدام وبفضل الله سبحانه وتوفيقه التثبت والاعتصام **قوله** سواء كانت عين المدرك
الخ اراد بعلم الباري عز شانه علم الاجمالي الذي هو صفة الكمال وعين الذات وما هو الا بمعنى مبدا الانكشاف
فذاته الواحدة البسيطة كافية في انكشاف جميع الاشياء وتميزها عنده انكشافا تاما بحيث لا يعزب
من علمه مثقال ذرة ويكون كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فينطوي في علمه تعالى بذاته علم الجائزات
كلها موجودة كانت او معدومة لا كانطواء النواة على الشجر لان انطوائها ليس الا بمعنى استعداد جرم
النواة لقبول صور الاجزاء الشجرية وعلمه سبحانه فعلي من جميع الوجوه ليس له حالة منتظرة وما سمي اجماليا الا
باعتبار ان الامر الواحد البسيط كاشف للاشياء الكثيرة كما ان المجمل كاشف لها لانها مجمل حقيقة كاجمال
المحدود بالنسبة الى الحد واجمال الصورة البسيطة المنحلة الى الاشياء الكثيرة حتى يلزم التكثر وعدم التميز لا
كاجمال المخطور بالبال عند المخاطبة لانه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة منه والحاصل ان علمه تعالى الاجمالي
المتعلق بذاته عين المعلوم المدرك بالفتح فيكون عالما وعلما ومعلوما وعلمه الاجمالي المتعلق بسلسلة الممكنات
بجهة اي غير المدرك المعلوم مغايرة ذاتية ضرورة ان علمه الحقيقي الاجمالي المتعلق بذاته وبغيره عينه تعالى فلو كان

عين المدرك ايضا فيما تعلق بالممكنات لزم اتحاد الواجب والممكن وهو محال ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان النحو

ان العلم ليس حضوريا ولا حصوليا لان المقسم لهما هو العلم المتحد مع المعلوم بالذات واما الذي هو غيره فكذا

كيف وانه ليس بحضور صورة المعلوم ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل لها ولذا خص المحشي المدقق رح فيما

سياتي العلم التفصيلي بالحضوري وحينئذ لا يرد ان الحضوري عين المعلوم فكيف يصير غيره حتى يصح الترديد

فلا حاجة الى ما اجاب عنه بعض الاعاظم ان المعلوم بالذات هو ذاته المتحدة معه والممكنات معلومات بالعرض

فلا يضر عدم عينيتها مع العلم فتدبر وهذا التعميم ليس عين التعميم الاول ولا عين التعميم الثاني كما يتوهم من كلام

بعض المحشين حيث قال ان المدرك ههنا بكسر الراء ولا يجوز فتحها لاستلزام رجوع هذا التعميم الى احد التعميمين

الاولين مع انه لا حاجة الى هذا المثال لان المدرك اذا قرئ بالفتح لم يكن مدركا انتهى فان المراد بالغيرية ههنا

غيرية بالذات اذ علمه الاجمالي الذي هو عينه سبحانه مغاير للممكنات المدركة مغايرة ذاتية لئلا يلزم اتحاد

الواجب بالممكن وفي التعميم الاول والثاني ما يشمل المغايرة الاعتبارية اما في الاول فبالنظر الى التصور

بكنه الشيء وبالوجه وبوجه الشيء وفي الثاني فباعتبار ان الصورة الحاصلة في الحصولي مغايرة للصورة

الخارجية بالذات كما في التصور بالوجه وبوجهه او بالاعتبار كما في التصور بالكنه وبكنهه على ان بينه وبين

الاول فرقا بينا بوجه آخر حيث اخذ هناك ماهية المدرك وههنا نفسه ولم يتعرض المحشي المدقق عن التعميم

الاول لظهور الفرق وعدم الاشتباه بخلاف الثاني هذا كله اذا قرئ المدرك بالفتح واما اذا قرئ

بالكسر فلا يخلو عن حزازة والحزازة بفتح الحاء المهملة والزائين المعجمتين وجع القلب وهو كناية عن الاضطراب

لانه ان اريد بها العلم التفصيلي في كلا الشقين فلا خصوصية بعلم الواجب تعالى بكونه عينا لذاته في علمه بذاته

وغيره في علمه بغيره بل علم الممكن كعلمنا بانفسنا وعلمنا بغيرنا ايضا كذلك الا ان يحمل على التمثيل لا على

بيان المصداق حتى يلزم الحصر والتخصيص وان اريد بها العلم الاجمالي في كليهما فعلمه سبحانه بسلسلة الممكنات

عينه لانه هو مبدء الانكشاف لا غيره والا لزم الاستكمال وزيادة صفة العلم عليه وارادة العلم الاجمالي

في الشق الاول والتفصيلي في الثاني كما زعم مما لا يساعده السياق لعدم التعميم بالنظر الى شيئي واحد انه
للواجب تعالى علمين علما اجماليا وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالي فهو متحقق قبل ايجاد العالم وافاضة
الوجود عليه ومتعلق بكل شيئي موجودا كان او معدوما ومبدأ للعلم التفصيلي الذي هو بعد ايجاده و
خلاق للصور الذهنية والخارجية بحيث يتميز به جميع الحقائق والاشياء ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها ويعضدك على فهمه مشاهدة حال البناء فانه يتصور صورة البناء اولا قبل الاخذ في الفعل
ثم يفعل على حسب التصور وما هو الا العلم الحقيقي القديم البسيط الذي ليس فيه تكثر اصلا وصفة الكمال عين
الذات وفيه نظر من وجوه الاول ان الشيئ لا يتميز ولا يصح تعلق العلم به بدون ان يكون له نحو من
الثبوت لان نسبة تقتضي وجود المنتسبين فكيف يعقل انتسابه الى المعدوم الصرف وباي شيئي تميز
وكونه معلوما متميزا حال العدم ضروري البطلان واجيب عنه بان الفلاسفة قائلون بالقدم الدهري
فالعالم كله قديم عندهم والزمان مع ما فيه موجود ازلي حاضر عنده تعالى والاعدام غيبوبات زمانية
فلا عدم عندهم للاشياء حقيقة والثاني ان الواحد البسيط من كل وجه لا يصير منشاء لانكشاف
الكثير كما لا يجوز كونه مصدرا له وصحة منشائيته بحسب الجهات والاعتبارات مفض الى كون الجهات
مناطا للانكشاف وذلك مع انه مستلزم للتكثر والاستكمال لا يفي بالمقصود لان المفروض منشائية
الذات من حيث هي لا من حيث الجهات وقياسه على الصفات بان الواحد بما هو واحد كما هو مبدأ للقدرة و
الارادة وغيرهما كذلك يجوز ان يكون منشاء للانكشاف الامور الكثيرة على التفصيل قياس مع الفارق
لانها عين الذات وهذه الامور مباينة لها والثالث ان ذاته سبحانه مباين لذوات الجائزات تباينا
ذاتيا والمباين لا يصير مبدءا لانكشاف المباين لاقتضائه الاتحاد والجواب ان الاتحاد لا يجب للانكشاف
بل يكفيه خصوصية ما ومن البين ان العالم بنقيره وقطميره مستند اليه جل مجده بالمعلولية وذلك القدر من
الاستناد والارتباط يكاف في التميز والانكشاف وقد اثر المحشي المدقق ترجيح مسلكا آخر لدفع هذا الاعضال

حيث قال وتحقيقه على ما الهمني ربي بفضله ومنه ان للممكن جهتين جهة الوجود المطلقة والفعلية وجهة العدم
المطلقة واللافعلية لاستوا النسبة اليهما وهو لما كان بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه
يستدعي ان يكون المعلوم موجودا متميزا والممكن بهذه الجهة معدوم محض فالجهة التي بحسبها يتعلق به العلم
انما هي الجهة الاولى لعدم الواسطة بينهما وهي راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب
وبيانه ان الوجود الذهني هو مناط الموجودية ومصدر للآثار جزئي حقيقي بسيط منحصر في ذاته سبحانه
وعين الحقيقة الحقة ولا وجود للممكنات الا بالانتساب اليه فكانها اظلال واثار له فالواجب
موجود بالذات والممكنات موجودة بوجوده وليس لها وجود ورا هذا الوجود وباعتبار نسبتها
الى الوجود الحقيقي الواجبي يحمل عليها الوجود ويقال انها موجودة كما يقال للما باعتبار النسبة
الى الشمس انه مشمس كما ذهب اليه اهل التحقيق من الصوفية والحكما وقال في الحاشية قد سنح لي
على ان وجود الممكن وجود قايم بذاته وواجب لذاته دليل شريف وهو انه لو كان وجود الممكن قايما
به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا واتصافا انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود
موجودا ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من منشا
الانتزاع وهو وجود حقيقة فينتقل الكلام اليه وبهذا الدليل فيثبت كثير من المطالب العالية كنفيه
الوجود في الواجب تعالى واختصاص الايجاد به جل وعلا وشمول علمه وقدرته تعالى شانه انتهى تفصيله
ان الوجود وجودان مصدري وحقيقي اما المصدري فهو انتزاعي بلا نزاع ولا كلام لنا فيه واما الحقيقي الذي
هو مناط الموجودية للاشيا في الواقع ومصدر للآثار فهو ليس انتزاعيا والا فلا بد له من منشا وذلك
المنشا اما موجود عيني او منه اليه لان الانتزاعيات لا بد لها من منشا حافظ لواقعيتها فهذا هو
الوجود حقيقة لكونه مناط الموجودية وذلك الامر العيني اما عين الحقيقة الممكنة او جزؤها او خارج منها فعلى
الاولين يلزم كون الجزئي كليا لان هذا الوجود وجود خاص مساوق للتشخص لعدم تخلف احدهما عن الآخر

فی مرتبة من المراتب و على الثالث اما صفة انضمامية لها و منفصل عنها فعلى الاول يجب ان يتحقق الممكن
قبل تحققه لتقدم وجود المنضم اليه على المنضم وحينئذ اما يلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان السابق عين
اللاحق او التسلسل ان كان غيره فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا الانضمام كانضمام الفصل الى الجنس
حتى لا يستوجب الموجودية قبل الوجود قلنا يرجع هذا النحو الى الجزئية وقد سبق بطلانها و على الثانی يجب
ان يكون ذلك الامر المنفصل مقدما على حقيقة الممكن لا متاخرا عنها لاستيجاب تقدم المناط على المنوط
وما هو الا الواجب جل شانه فهو المطلوب لان مصداقه هو نفس ذاته سبحانه وهذا هو المراد بالعينية والاختصاص
الايجادی بجل مجده متحقق باسناد الكل اليه ولما اوجبت ان فعلية الممكنات و وجودها هو وجوده تعالى
بانتسابها اليه وحضور ذاته عنده هو بعينه حضور الوجود المتعلق بالممكنات فعلمه تعالى لذاته الحقة
بحسب وجوده لنفسه هو العلم بالممكنات لان علمها منطوى فی علمه بذاته بحيث لا يعزب عنه شئ منها فثبت الشمول
ولا يلزم حينئذ تعلق العلم بالمعدوم و عدم التميز ولا انكشاف المباين بالمباين وفيه نظر من وجوه الاول
ان عينية وجود الواجب للممكنات تستوجب امتناع العدم عليها كامتناعه على الواجب والثانی انه يستدعی
حمل بعضها على بعض لاتحادها فی الوجود والجواب عنها بان الواجب عز مجده بنفسه علة للعقل الاول
وعليته لغيره من الاشياء لا يكون الا بالحيثيات والاعتبارات التی بها يكون مناط الوجود بها فعدم
الممكنات انما هو بعدامها ولما كانت الجهات متغايرة فلا يمكن حمل بعضها على بعض لاقتضاءه الاتحاد
ليس بشئ لان هذه الحيثيات ان كانت قديمة فيلزم المحذور وان كانت حادثة فلم يكن العالم معه الازل
فيلزم تعلق العلم بالمعدوم ويعود الاشكال ويمكن الجواب عن لزوم الحمل بان مناطه هو الاتحاد فی الوجود
مع الاتحاد فی الاشارة الحسية والممكنات وان تحقق فيها الاتحاد بحسب الوجود لكن الاتحاد بحسب الاشارة منتف
والثالث بان الوجود الخاص والتشخص متساوقان لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر فی مرتبة من المراتب
الواقعية كما صرح به المحشی المدقق رح فی بعض حواشيه فيلزم كون الممكنات كلها متشخصة بتشخص

باطل ويمكن الجواب بان كونها متشخصة بتشخص واحد باعتبار انتساب تشخصاتها الظلية الى تشخص واحد بسيط
مما لا يقبل الشناعة وانما الشناعة لو لم يكن لها تشخصات ظلية منتسبة الى التشخص الواحد الحقيقي لاستيجابه
رفع امتياز بعضها عن بعض واما اذا كانت فهي كافية في الامتياز فالوحدة فيها باعتبار الانتساب
والتعدد نظرا الى تشخصاتها الظلية فتامل وقد بقي بعد خبايا في الزوايا لولا مخافة الاطناب لبينتها
ويعينك على فهم ذلك التحقيق حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها ومناشي انتزاعها فان لها
وجودا بحسب حال الموصوفات بان وجودها في انفسها بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها وهو نحو وجودها
الوجود الخارجي للاوصاف العينية في ترتب الآثار وهو منشأ الاتصاف وبحسبه الامتياز بينها وبين موصوفاتها
لانطواء وجودها في وجود المناشي واتحادها معه فكان هذه الاوصاف موجودة بوجود المناشي كذلك
الممكنات موجودة بعين وجوده سبحانه واما العلم التفصيلي الذي بعد ايجاد الاشياء فهو علم زايد عليه تعالى
وليس من صفاته الكمالية بل من لوازم وجود الممكن مطابق لعلمه الازلي الفعلي وحضوري بالموجودات الخارجية
وبالصورة الذهنية العلوية والسفلية سواء كان الحضور بنفس ذواتها كما في الجواهر او بتبعية المحال كما في الاعراض
لاتحاد العلم والمعلوم فيه من كل وجه فتامل فانه يحتاج الى تجريد الذهن عن اغشية الوهم وتدقيق النظر وقد
زدنا على ذلك في تعليقات شرح التجريد ولعمري ان ذلك المقام مما كلت فيه مطايا الافكار وزلت فيه اقدام
العلماء الاذكياء والابصار ولا ينكشف حق الانكشاف الا لمن اتى الله بقلب سليم وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قوله وقد يخص اي قد يخص العلم الذي هو مورد التقسيم الى البديهي
والنظري بالعلم الحصولي او لا ثم يخص العلم الحصولي بالحادث او يخص العلم بالعلم الحادث او لا ثم يخص
العلم الحادث بالحصولي وذلك لان التعليل يجري بان الانقسام اليهما يقتضي تخصيص العلم بكليهما كما سيأتي
وهو التحصيل على احد هذين النحوين من التخصيص بناء على ان بينهما العموم والخصوص من وجه لتحققهما في علمنا
بالاشياء الغائبة عنا بحصول صورها فينا ووجودها بعد عدمها وتحقق الحصولي بدون الحادث في علم

العقول بها لانه حصولي مفتقر الى تحصيل صورها وليس بحادث لتبريتها عن الحدوث والتغير وبالعكس
في علمنا بانفسنا فانه حضوري حادث فخ عموم الحصولي يقتضي التخصيص بالحادث وعموم الحادث يستدعي
التقييد بالحصولي فتدبر **قوله** معللا بان الح حاصله ان العلم الحضوري مطلقا قديما كان كعلم الواجب تعالى شانه
بذاته وبغيره وعلم العقول بذواتها او حادثا كعلمنا بانفسنا والعلم الحصولي القديم كعلم العقول بالممكنات
لا يتصفان بالبداهة والنظرية المتقابلين بالتقابل المصطلح لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
بالذات فان التقابل بينهما اما تقابل التضاد ان فسر البديهة بما يغني عن النظر وصارت وجودية كالكسبية
المفسرة بما يتوقف عليه او تقابل عدم ملكة ان فسرت بما لا يتوقف على النظر وكانت الملكة هي الكسبية لا تقابل
التضايف لعدم توقف تعقل احدهما على تعقل الآخر ولا الايجاب والسلب المقتضيين لعدم جواز ارتفاعهما
معا عن موضوعهما اذ الاعيان الخارجية ليست بديهية ولا نظرية ولما اشترط في التضاد صلوح محل احد
المتقابلين للاتصاف بالآخر على التعاقب وفي العدم والملكة صلاحية موضوع العدمي للاتصاف بالوجود
فلا يتصور اتصافهما بالبديهة كما لا يمكن الاتصاف بالنظرية اذ طبيعة النظر تستدعي الارتسام لاعتبار
الترتيب وتقتضي الحدوث والتدريج لترتب حصول النظري على الحركة الفكرية الاختيارية وهما مفقودان
في الحضوري والحصولي القديم فيجب حينئذ تخصيص العلم المنقسم الى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي
والنظري بالعلم الحصولي الحادث والا لم يكن التقسيم الى البديهة والنظرية حاصرا بينهما لعدم كون الحضوري
والقديم من الحصولي بديهيا ولا نظريا واعلم ان العلامة الرازي شارح المطالع قال في الرسالة المعمولة في تحقيق
التصور والتصديق موافقا لما قال العلامة الشيرازي في درة التاج وشرح الاشراق ان العلم الذي هو مورد
القسمة في التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ولا يكفي فيه مجرد
الحضور لا ما هو شامل للحضوري والقديم من الحصولي والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ الحضور
الصورة في المبادي من العقل المجرد المتعلق بالبدن لا ما هو اعم منه والتصديق يستدعي التصور الزماني
العقل ص

كذا من الظاهر ان كلا من العلم الحضوري والحصولي القديم ليس تصورا ولا تصديقا بهذا المعنى كيف والاول
لا يكون بحصول صورة والثاني مختص بالمبادي العالية المبرأة عن العقل بالمعنى المراد ههنا فهذا الكلام من
العلامة كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص بالحصولي الحادث لانهما لا يكونان
عنده الا حصوليا حادثا والمحشي المحقق رح لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي
الحادث لانقسام القديم اليهما ايضا كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال الذي علومه قديمة
خزانة المعقولات كلها او شانه مع الصادق منها الحفظ والتصديق جميعا ومع الكاذب الحفظ فقط
تبريئة عن تصديق الاباطيل التي من عوارض الوهم اختار ان الانقسام الى البديهية والنظرية علة التخصيص بالحصولي
الحادث فيلزم على تقريره التخصيص مرتين مرة في تقسيم العلم الى البديهي والنظري بالعلم الحصولي الحادث
على النحو الذي ذكرناه حين كون العلم مقسما ومرة في تقسيم التصور والتصديق اليهما بالتصور والتصديق الحادثين
اذا جعلا مقسما لعدم انقسام القديم منهما اليهما واما على تقرير [illegible] المطالع فكلا اذ يكفي على تقريره التخصيص
مرة حين انقسام العلم الى التصور والتصديق لانحصارهما في البديهي والنظري وعدم كون الحصولي القديم
تصورا وتصديقا عنده حتى يحتاج الى التخصيص ثانيا فتامل جدا **قوله** ولا حاجة اليه الخ تحقيقه ان المطلق يوجد
على وجهين الاول ان يؤخذ من حيث هو في مرتبة لا بشرط شيء ولا يلاحظ معه شيء من العوارض ويعزل النظر فيه
عن جميع الحيثيات حتى الاطلاق وهذه المرتبة واحدة بالوحدة المبهمة ومتكثرة بتكثر الافراد وحاملة
باحكام العموم والخصوص وحينئذ يصح استناد احكام الافراد كلها اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا اذ
وجود المطلق انما هو في ضمن الافراد وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وانتفاء جميع الافراد
كيف والفرد ليس الا الماهية من حيث هي متشخصة فتحققه وانتفاؤه ليس الا تحقق الماهية من حيث هي وانتفاؤها
وهذا هو موضوع القضية المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية وسالبتها تصدق بصدق السالبة
الجزئية والثاني من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق والعموم الا بان يكون الاطلاق معتبرا في المعنون

[illegible]

والملحوظ والا يصير مقيداً بل في العنوان واللحاظ فقط وحينئذ لا يصح استناد احكام الافراد اليه
لان الحيثية الاطلاقية تأبى عنه وهو بهذا الاعتبار تحقق في الذهن بتحقق فرد ما بحيث يصح وجود هذا
الفرد من حيث هو فردية انتزاع هذه المرتبة ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد لان انتفاءه عبارة
عن انتفاء الانتزاع والانتزاع لا ينتفي الا بانتفاء جميعها وبارادة التحقق الذهني من التحقق والوجود
الانتزاعي من الوجود اندفع ما يتوهم من كلامه انه لو كان موضوع الطبيعة موجوداً بوجود فرد لكانت
القضية الطبيعية خارجية لا ذهنية كما هو التحقيق وايضاً لما كان الانتفاء عبارة عن سلب التحقق
والوجود فلا معنى لعدم انتفائه بانتفاء ذلك الفرد كيف وجود هذا الفرد كما كان وجود التلك المرتبة
كذلك يكون انتفاؤه انتفاؤها فتدبر وهو موضوع القضية الطبيعية واذا تقرر ذلك فالعلم الذي هو مورد
القسمة الى البديهي والنظري هو المطلق على الوجه الاول لان التقسيم عبارة عن انضمام قيود متخالفة الى
امر واحد ليحصل منه اقسام متباينة وما يصلح لذلك الا تلك المرتبة لكونها واحدة مبهمة صالحة لضم القيود
والاجتماع مع الخصوصيات فالانقسام الى البديهية والنظرية وما يلزمه من الانحصار فيهما انما يجريان
في هذا النحو الذي هو نفس العلم من حيث هو اذ المقسم هو المفهوم من اللفظ وانما يفهم منه نفس العلم من دون
قيد زائد لا من حيث العموم والاطلاق لعدم صلوحه للاجتماع مع الخصوصيات وانضمام القيود حتى يسري
احكام المقيد اليه كيف والاطلاق ينافيه الخصوص فلا يجتمع معه وفيه ان المحشي المدقق رح قد صرح في الحاشية
الكبرى بان المعتبر في مورد التقسيم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء فلزم المنافاة بين كلاميه وما قيل ان المورد
بالذات هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء لانه مورد بالعرض لاتحاده مع ما هو المورد بالحقيقة فهو خلاف
التحقيق كما اشرنا اليه الا ان يقال انه بنى كلامه ههنا على التحقيق وهناك على الظاهر فالبداهة والنظرية
وان كانتا من احكام العلم الحصولي الحادث وخصوصياته لكن لما كانت الاحكام الثابتة للافراد ثابتة
للطبيعة من حيث هي فيصح ان يقال ان مطلق العلم منقسم اليهما وجريان الانقسام في المطلق لا يستوجب

جريانه في كل نوع منه فلا حاجة الى التخصيص في مورد القسمة لان التعميم انسب بقواعد الفن فافهم واستقم قوله

لانه يدخل فيها الخ ولانه يخرج عنها التصديقات الشرطية فان النسبة واقعة او ليست بواقعة نسبة لا يكاد

تحققها الا في قضية حملية كيف والنسبة التي تحققت في الشرطيات لا يعبر عنها بانها واقعة او ليست

بواقعة بل هي نسبة الاتصال واللااتصال المعبرة بثبوتها على تقدير اخرى او بسلبها كذلك ونسبة

الانفصال واللاانفصال المفسرة بالتنافي بينهما وسلبه ولانه يتوهم منها ان مفهوم ان النسبة واقعة او

ليست بواقعة معتبر في معنى القضية ومفهومها لانه مما يتعلق به التصديق وكل ما يتعلق به التصديق يجب ان يكون لا

خارجا عن مفهوم القضية على ما يشهد به الضرورة والامر ليس كذلك والا فان اعتبار هذا المفهوم في معنى القضية

يقضي الى ان يشتمل التصديق الواحد على تصديقات غير متناهية كما لا يخفى على المتدرب بل المعتبر فيه نسبة

بسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة وربما يظن ان التخييل والشك والوهم يقال لها ادراك لوقوع

النسبة او لا وقوعها ولا يعبر عنها بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولعل منشأ الظن اخذ معنى

الاذعان في الثاني بناء على ما قيل ان ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صار بغلبة الاستعمال

اسما لاذعان الوقوع ولا وقوعه دون الاول فانه يعبر به عن النسبة مطلقا والا فلا فرق بينهما الا في العبارة

ومما ينبغي ان يعلم ان العلوم المتعلقة بالقضية ثمانية لان النسبة الحاصلة في العقل اما حاصلة لا على وجه الحكاية

عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخييل او على وجه الحكاية فحينئذ اما ان يحدث

في النفس حالة معبرة بالانكار فتكذيب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل نقيضها تجويزا مساويا

فشك او مرجوحا او راجحا فالمرجوح وهم والراجح ظن والا فاما ان يحدث فيها كيفية جزمية فان كانت غير

مطابقة للواقع فجهل مركب وان طابقت فاما ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقين او زائلة بازالته فتقليد

والاربعة الاول منها تصورات والبواقي تصديقات فاحفظه وربما يقال ان الشك والوهم والظن والاذعان ثم

من لواحق الصورة العلمية التي هي منشأ الانكشاف لا عينها حتى يكون من قبيل الادراك المحصول في الكيفيات

بعد قيامها بالذهن واستدل عليه كمال المحققين رح بما حاصله ان الاذعان مثلا لو كان ادراكا فيجب

ان يكون متحدا مع المذعن بالذات ومغايرا معه باعتبار القيام والحصول كالعلم التصوري مع معلومه فالمذعن

حينئذ اما هو النسبة الرابطة من حيث هي رابطة او القضية المنفصلة او المحملة او الطرفان حال كون النسبة

رابطة بينهما او المحكي عنه وايا ما كان لا تشخص لها بحسب القيام الذهني باذعان لقيامها به حين الشك والوهم

والظن ايضا وكذلك حال هذه الثلثة فانها تفارق متعلقاتها عند قيامها بالذهن حين الاذعان

فيجب ان تكون مغايرة لها بالذات لا متحدة بها والنقض بان الاتحاد مع المعلوم مختص بالعلم التصوري واما التصديقي

فهو مغاير لمعلومه كما صرح به بعض الافاضل فلا يمشي الاستدلال ولو سلم فهذا البيان انما افاد الا ان الاذعان

مثلا ليس ادراكا للنسبة او القضية لا انه ليس من جنس الادراك اصلا اذ لا يلزم من نفي المقيد نفي المطلق فهو

مدفوع بان جهة الادراك واحدة في الجميع فلا اختصاص للاتحاد مع المعلوم بنوع دون نوع ونفي المقيد وان لم يستلزم حسب

نفي المطلق في جميع الموارد اذ قد يرجع النفي الى القيد فقط كما يرجع الى المطلق والقيد جميعا لكن لما لم يتصور ههنا
تفصيله ان للنفي مع القيد ثلثة احوال الاول رجوعه الى

بقاء المطلق مع رفع القيد اذ لا وجود لمطلق الادراك بحيث يطلق عليه الاذعان الا في ضمنه فلذلك استلزم حسبه

الا ترى ان الادراك ليس باذعان ما لم يتعلق بالنسبة او القضية فكيف يتصور الحكم بكونه من جنس الادراك الذي لم يكن

متعلقا بهما وكذا الكلام في الشك والوهم والظن اذ يتوقف كونها ادراكا على التعلق بالنسبة او القضية

فاذا انتفى هذا المقيد انتفى المطلق فكلام المستدل مما لا غبار عليه فعليك بالتامل والانصاف ويؤيد ذلك ما وقع

في الشفاء والاشارات وغيرهما من تقسيم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق لا الى تصور ساذج وتصديق

للتصريح بالمعية المنفرق الى كونه من اللواحق ويؤيده ما قال المحقق الطوسي في نقد المحصل ان التصديق والشك

والوهم والتمني والاستفهام ونحوها من لواحق الادراك اذ لكل منها معنى مغايرة لمعنى الادراك فيجب ان لا تكون

نفسه لكن يناقضه ما في النجاة حيث قال وهو اما تصور بمعنى ما او تصديق وتحقيق المقام بحيث يندفع به التناقض

ويصح التقسيم المشهور ان التصديق مثلا قد يراد منه الكيفية الاذعانية والشك انها ليست من قبيل الادراك بل

من لواحقه لانا اذا سمعنا قضية وادركناها بتمام اجزائها ثم اقمنا عليها البرهان لم يحصل لنا ادراك

آخر بل تقترن بالادراكات السابقة الساذجة حالة مسماة بالاذعان والقبول والا يلزم ان يكون لشيء

واحد صورتان في الذهن وهو باطل على ما يشهد به الوجدان السليم وقد يراد منه المتكيف بهذه الكيفية

اي ادراك المصدق به من حيث هو مصدق به كما يراد من الوجود الموجود وبهذا المعنى يتصف التصديق بالمطابقة

لما في الخارج والانفس الكيفية لا يصلح للاتصاف بها فالتصديق على هذا التقدير هو الصورة الحاصلة

من متعلق الاذعان ولا يخفى انه من قبيل الادراك وقسم منه لا من لواحقه فالتقسيم الى التصور الساذج و

التصور مع التصديق كما في الشفاء والاشارات مبني على ارادة المعنى الاول والتقسيم المشهور كما في النجاة

مبني على ارادة الثاني قوله وفي هذا اشارة الخ وايضا فيه اشارة الى ان التصديق المنطقي هو بعينه

التصديق اللغوي الشامل للظن والجهل المركب على ما يظهر من كلام الشيخ الرئيس وصرح به كثير من المحققين

كالعلامة قطب الدين الشيرازي في درة التاج والمصنف العلامة في شرح المقاصد حيث قال ان التصديق

المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي لا اعم منه كما يتوهم ان اللغوي لا يتجاوز

عن القطع والمنطقي اعم منه فلا يتساويان وبيانه ان للتصديق في اللغة ثلثة معان المعنى الاول ماخوذ من

الصدق بمعنى وصف القضية فيقال هذه القضية صادقة او كاذبة وحينئذ هو عبارة عن الاذعان

بصدق القضية اي التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع بناء على ان من خواص التفعيل الانتساب

الى الماخذ والانتساب كما يكون باللسان كذلك يكون بالقلب والفرد الكامل للانتساب القلبي هو

الاذعان والتصديق فيصير بمعنى صدقت القضية نسبتها الى الصدق ويكون هذا المعنى معنى لغويا حقيقيا

لان اطلاق العام وارادة الخاص منه من حيث انه عام حقيقي لا مجاز فما قال بعض الافاضل ان الانتساب

الى الماخذ انما يكون بالقول كما في فسقته فحينئذ معنى انتساب القضية الى الصدق هو التكلم بانها صادقة لا

الاذعان بصدقها فهو ليس بشيء كما لا يخفى ويعبر عنه بالفارسية براست داشتن وصادق دانستن والمعنى

الثانی ماخوذ فی اللغة من المعنی الاول وبعض منه بحسب المتعلق وهو عبارة عن الاذعان بمعنی القضیة

ای التصدیق بان المحمول ثابت للموضوع مثلا فی الواقع ویعبر عنه بالفارسیة بگرویدن وباور کردن

والفرق بینه وبین الاول ان الاذعان فی الاول متعلق بثبوت الصدق لمجموع القضیة وفی الثانی متعلق

بنفسها ففی قضیة زید قایم مثلا ان تعلق التصدیق بصدقها بان یحصل الاذعان بان تلک القضیة

صادقة فهو المعنی الاول وان تعلق بنفسها بان یحصل الاذعان بقیام زید فهو المعنی الثانی وهذا المعنی

هو التصدیق المنطقی اذ المنطقیون انما یبحثون عنه وهو یحصل قبل حصول المعنی الاول لان الاذعان

فی الاول متعلق بوصف القضیة وههنا بذاتها ومن البین ان الذات مقدم علی الوصف وهذا الوجه

وان اقتضی تقدمه علی الاول وضعا کتقدمه رتبة لکن اخر نظرا الی انه ماخوذ عنه باعتبار التجرید والمعنی

الثالث ماخوذ من الصدق بمعنی وصف القایل وهو عبارة عن التصدیق بالاخبار وحقیقته الاذعان بان

القائل مخبر عن کلام مطابق للواقع ویعبر عنه بالفارسیة براست گو داشتن وحق گو داشتن وهذا المعنی

مغایر للاولین بالذات لتغایر الماخذ فظهر الفرق بین کل واحد منها قال فی الحاشیة قد خفی الفرق بین

هذه المعانی علی الجمهور حتی ان المصنف رح فی شرح المقاصد لم یفرق بین المعنی الثانی والثالث وفرق بینهما

وبین الاول علی ما ینبغی حیث قال التصدیق المعتبر فی الایمان وهو ما یعبر عنه بالفارسیة بگرویدن وباور کردن

وراست گو دانستن اذا اضیف الی الحاکم وراست دانستن اذا اضیف الی الحکم انتهی وبهذا التحقیق

سقط المنافاة الواقعة بین قولهم التصدیق المنطقی هو التصدیق اللغوی وقولهم التصدیق المنطقی هو التصدیق

الاول والتصدیق اللغوی تصدیق ثان باعتبار ان القول الاول یستدعی العینیة بین التصدیق المنطقی

واللغوی والثانی یقتضی غیریتهما لتغایر المصداقین ووجه السقوط ان الحکم بالعینیة انما هو بین المنطقی واللغوی

بمعنی الاذعان بنفس القضیة والحکم بالغیریة انما هو بینه وبین اللغوی بمعنی الاذعان بصدق القضیة

وانما عبر التصدیق المنطقی بالتصدیق الاول مع انه ثان فی الذکر لحصوله فی المرتبة الاولی واللغوی بالمعنی

الاول بالثانی للتحقق فی المرتبة الثانیة کیف و ما لم یصدق بنفس القضیة لا یصدق بصدقها فارتفعت المنافاة
وجاء التوفیق و بهذا التحقیق یظهر ان ما قال العلامة الشیرازی فی درة التاج ان التصور المقارن للتکذیب
والانکار بالنسبة تصور معه تصدیق و السید العلامة قدس سره الشریف فی حاشیة شرح المطالع ان تکذیب
النسبة الایجابیة هو عین التصدیق بالنسبة السلبیة ان صح مجازا علی سبیل المبالغة نظرا الی التلازم
بینهما او تکذیب شیء مستلزم للتصدیق بطرفه المقابل بعد التوجه الیه لکنه لیس علی ما ینبغی حملا علی الحقیقة
کیف والتصدیق فی القضیة السالبة هو ان یحصل فی الذهن ان معناها مطابق للواقع و التکذیب فی
القضیة الموجبة هو ان یحصل فیه ان معناها غیر مطابق له فهو لیس باذعان و تصدیق حقیقة لتغایرهما
الاثران التصدیق اذا تعلق بالقضیة السالبة یقال لها المصدق بها والتکذیب اذا تعلق بالموجبة یقال
لها المکذب بها والمصدق به لیس عین المکذب به فکذا التصدیق لیس عین التکذیب نعم لو اخذ
التصدیق بالمعنی الاول واعتبر التکذیب بمعنی الاذعان بکذب القضیة یصح ما قالا لکن ذلک المعنی بمعزل
عن الاصطلاح و لهذا ما قد صرح الشیخ وغیره من المحققین بان الانکار انما هو من قبیل التصور دون التصدیق
لان التصدیق مبدء الانکشاف المصدق به والانکار بمراحل عنه فکیف یکون عینه والمراد بکونه من قبیل التصور
کونه من عوارضه تعبیرا عن العارض بنفس المعروض تسامحا و الاقتصار ایضا مبدء الانکشاف المتصور و التکذیب
لیس کذلک و بالله التوفیق و منه الوصول الی التحقیق قوله کما یشهد به الوجدان السلیم الخ هذا متعلق بمغایر
للتصور لا بقوله باعتبار المتعلق کما یقتضیه القرب والمراد بالمغایرة الذاتیة بینهما المغایرة النوعیة بان یکون
التصور نوعا مغایرا للتصدیق بحسب الحقیقة لا مقابل لما هو باعتبار المتعلق یعنی المغایرة التی لا یکون باعتبار
فقط بل یتحقق بملاحظة نفسیهما ایضا ولو بالاعتبار کما زعم لان حمل المغایرة الذاتیة علی هذا المعنی
بعید غیر متبادر و لا یقول المصنف العلامة به علیها ای علی المغایرة بحسب الماهیة النوعیة کما ذکرنا ظاهر
لانه جعل التصدیق نفس الاذعان و هو من لواحق الادراک لا قسم منه و لکان تقول فی الاستدلال علی التغایر

الذي هي بينهما بان لكل من التصور والتصديق لوازم تختص بحسب حقيقته الكلية فان التصديق من حيث هو له
متعلق خاص هو النسبة التامة الجزئية على ما عليه الجمهور بحيث لا يمكن ان يتعلق بغيره والتصور من حيث
هو ليس له متعلق كذلك بل يصلح للتعلق بكل شيء بنفسه ونقيضه ومن المعلوم ان اختلاف اللوازم المختصة
يستلزم اختلاف الملزومات والا يصح الانفكاك بينهما كما ان اتحاد الملزوم يدل على اتحاد اللازم ضرورة
انحفاظ اصل الوحدة من الجانبين فلا بد ان يكون التصور والتصديق الملزومان مختلفين بالماهية لاختلاف
متعلقيهما اللازمين وحينئذ القول باتحادهما بالذات وتغايرهما بحسب المتعلق كما وقع عن البعض
قول بالمتنافيين اذ اتحاد الملزوم ينافي اختلاف اللوازم بل يقتضي اتحادها فصار متحدة ومختلفة
باطل ولما كان كل من التصور والتصديق ماهية حقيقية بحيث يندرج تحت كل واحد منهما افراد وحصص لا ماهية
اعتبارية صنفية فلا يرد انه يجوز ان يكون لوازمهما لوازم الصنف او الشخص فلا يثبت التباين النوعي
بينهما لكن بقي ان الاستدلال انما يتم اذا كانت اللوازم لوازم الماهية وهو ممنوع كيف والصورة
الحاصلة لا تكون علما للشيء الا بعد وجودها الذهني اذ لو وجدت في الخارج لا تكون علما للشيء وكذلك التصديق
الذي هو من لواحق الادراك فانه انما يكون تصديقا للشيء بعد تكيفه به فلا يكون عموم التعلق وخصوصه
لوازم ماهيتهما بل من لوازم وجودهما الذهني ولوازم الماهية ما يستدعيه نفس الماهية من غير مدخلية
خصوصية احد الوجودين وههنا اشكال مشهور من قبل المتاخرين القائلين بالاتحاد الذاتي بينهما
وهو انه لو كان التصور والتصديق متغايرين بالماهية فحينئذ اذا تعلق التصور بما يتعلق به التصديق
لصلوح تعلقه بكل شيء يلزم بهذا التعلق اتحادهما مع المتعلق لاتحاد العلم والمعلوم فيكونان متحدين
ذاتا اذ متحد المتحد متحد وهو خلاف المفروض والجواب عنه بوجهين الاول بناء على ما قالوا ان التصديق
ليس بعلم فضلا عن اتحاده مع المعلوم وانما انقسم العلم اليهما مسامحة لانه ليس كيفية ادراكية حتى تتحد
مع ما يتعلق به بل هو من لواحق الادراك كما مر آنفا فلا يلزم الاتحاد بين التصور والتصديق بل يلزم بينه وبين المصدق

به ولا محذور فيه والثاني بناء على ما حققناه سابقا ان التصور والتصديق قسمان لما هو العلم حقيقة وهو الحالة
الادراكية التي ليست متحدة مع معلومها لا لما يصدق هو عليه وهو الصورة العلمية المعروضة لتلك الحالة
وما هو متحد مع المعلوم هو ما يصدق عليه العلم صدقا عرضيا فلا يلزم اتحادهما وقد يقرر الاشكال بانه اذا
تعلق التصور بحقيقة التصديق وتصور كنهه فيلزم الاتحاد الذاتي بينهما لاتحاد العلم مع المعلوم ذاتا
وهو خلف عندكم والجواب الجواب وما قيل في الجواب عنه ان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بكل وجه
فيجوز ان يكون تعلقه بكنهه ممتنعا ويتعلق بوجه من وجوهه فلا يلزم اتحادهما بالماهية فهو مدفوع اما
اولا فبان التصديق حقيقة اصطلاحية وهي ليست مما يقبل امتناع التصور وثانيا فبما يستفاد من
كلام المحشي المدقق في حاشية الرسالة ان حاصل الاشكال هو لزوم صدق الشرطيتين المتنافيتين
بانه لو فرض تعلق التصور بكنه التصديق يلزم الاتحاد بينهما ولو فرض التباين بينهما وجب التغاير ولا شك
ان صدق الشرطية لا يستدعي صدق المقدم فامتناع تعلق التصور بحقيقته لا يهدم اساس الاشكال ثم القول
بتربيع اجزاء القضية عند المتاخرين كانه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما راوا ان التصور
لا يمكن ان يتعلق بما يتعلق به التصديق لوجوب تغاير المتعلقين عندهم ومتعلق التصديق نسبة تامة وان
الشك تصور لا يصلح ان يتعلق الا بالنسبة ولا يتصور النسبتان التامتان في قضية واحدة فلذلك
اعتبروا النسبتين في القضية احديهما نسبة تقييدية ثبوتية لا تامة خبرية وسموها بالنسبة الحكمية لتعلق
الحكم بها او بالنسبة بين بين وجعلوها متعلق الشك وثانيهما النسبة التامة الخبرية هي وقوع النسبة
الاولى التقييدية او لا وقوعها وسموها بالحكم فصارت اجزاء القضية اربعة طرفان وهذان النسبتان
والوجدان السليم يحكم ببطلانه ايضا الا ترى انه لا يفهم من قولنا زيد قائم الا نسبة واحدة حاكية ولا احتياج
في عقده الى نسبة اخرى تقييدية غير حاكية اذ [illegible] النظر عنها يحصل الشك ايضا على انه لما كان
عبارة عن تجويز مطابقة الوقوع واللاوقوع [illegible] تساويا فلا تتقوم حقيقته الا بمتعلق بتاتا ولا يكفي

النسبة التقييدية لتعلقه فيجب ان يتعلق بما يتعلق به التصديق وهو النسبة الخبرية الحاكية وحينئذ يتغايران
بحسب الذات بان احدهما ترددي والاخر اذعاني لا بحسب المتعلق ولعل مقصودهم من هذا القول ليس اثبات
النسبتين المتغايرتين بالذات في القضية بل مقصودهم ان فيها نسبة واحدة بسيطة اذا اعتبرت
من حيث انها نسبة رابطة بين الموضوع والمحمول وحكاية عن امر واقعي يتعلق بها الشك لان التردد انما هو
في وقوع الارتباط بانه واقع في نفس الامر ام لا من حيث انها نسبة تامة خبرية يتعلق بها التصديق اذ التصديق
ليس الا الاذعان بان الارتباط متحقق في الواقع وما وقع عن العلامة الرازي في شرح المطالع من ان
اجزاء القضية عند التفصيل اربعة اشارة الى ذلك التغاير الاعتباري بينهما ان النسبة في ذاتها امر
مجمل بسيط لا كاجمال المحدود بالنسبة الى الحد والا لا تكون واحدة بسيطة بل بمعنى البساطة المعتبرة بازاء
التفصيلية فتامل **قوله** والا فتصور التصور عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في العقل فقط وهو اي قوله
فقط يحتمل الوجهين الاول الماخوذ مع عدم اعتبار الاذعان بان لا يكون الاذعان معتبرا فيه بحسب الواقع
ولا مقارنا به دخولا او عروضا وان كان ظاهر المفهوم لا يابى عن قرانه معه والثاني الماخوذ مع اعتبار عدم الاذعان
بان يكون عدمه معتبرا فيه وقيدا له وحينئذ يكون الاول اعم من الثاني لتحقق المفهوم الاول في ضمن الاذعان بخلاف
الثاني دون التحقق الواقعي لمساواتهما بحسبه وجودا وعدما كيف وليس فرد من افراد العلم ما تحقق فيه الاول
دون الثاني لان العلم التصديقي المتكيف بالكيفية الاذعانية من حيث تكيفه بها لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان
اذ لا معنى لاعتبار الاذعان في شيء الا حصوله فيه فلا يتصور خلو التصديق عنه في مرتبة من المراتب الواقعية
ولا اعتبار عدم الاذعان الا يلزم عدم الشيء مع فرض وجوده وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل واحد منهما لخلوه
عن الاذعان وتفسير عدم الاعتبار الاذعان بما لا يكون داخلا فيه سواء كان عارضا له اولا واخذ التصديق
بمعنى التصور المقارن للحكم والجامع معه ليكون اعم من التصور بشرط عدم الاذعان بحسب التحقق ايضا اذ المقارن
مع شيء لا يستلزم الدخول فيه بعيد لان التصور فقط على هذا التفسير يصير مقسما لا قسما منه مع ان الكلام

ما كان الا في تفسير القسيم الذي هو التصور فقط لا في المقسم فمن حكم ايضا وقوله دون المحقق بناء على هذا التفسير
فكانه غفل عنه كما لا يخفى قوله يعني ان انقسام الخ هذا الحكم اي الحكم بانقسام كل من التصور والتصديق
الى البديهية والكسبية نظير المثبت لنفسه وشبيه له هو كونه مثبتا لنفي كسبية الكل او نفي بديهية على البدلية
لا على سبيل الاجتماع حتى يكون مثبتا لنفسه فانه اي هذا الحكم ان كان بديهيا كان نفيا الكسبية الكل لعدم
امكان كسبية جميع التصورات والتصديقات مع بديهية هذا الحكم الذي هو من افراد الجميع وكذا ان كان نظريا
كان نفيا البديهية الكل لاستحالة بديهية جميعها مع نظرية هذا الحكم الخاص وفيه ان بديهية الحكم وكسبيته انما يقتضي
كسبية جميع التصديقات وبديهيتها لا كسبية الاطراف وبديهيتها ايضا لجواز ان يكون هذا الحكم بديهيا واطرافه
نظرية فلعل الحكم بكونه نظير المثبت لنفسه مختص ببديهية التصديقات ونظريتها فقط وما قيل ان المراد
ببداهته ونظريته بديهية ونظرية بجميع اجزائه ممن الظاهر ان بديهية الحكم بجميع اجزائه مستوجبة لانتفاء نظرية
جميع التصورات والتصديقات وكذا نظريته بتمام اجزائه مستلزمة لانتفاء بديهيتها فهو مدفوع لجواز
ان لا يكون الحكم بتمام اجزائه بديهيا ولا نظريا فلا يتم الحصر في التقديرين المذكورين قوله الدار او التسلسل
الخ بل ما حصل نظر فكيف النظري الحاصل منه لان الحركة الفكرية المحصلة للمجهول التصوري او التصديقي حركة
اختيارية صادرة باختيار المحرك فلا بد فيهما من سبقة التصور بوجه ما لعدم امكان الحركة الارادية بدون
التصور و سبقة التصديق بفائدة ما من الحركة احترازا عن العبث وعلى تقدير نظرية الكل من كل منهما يكون
التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ايضا نظريين فلينتقل الكلام الى تحصيل هذين النظريين وهكذا
الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو محال فعلى هذا التقدير لم يحصل نظر فضلا عن حصول نظري قوله على امتناع اكتساب التصديق
من التصور الخ قال الشيخ الرئيس في منطق الشفاء ان التصور غير صالح لاكتساب التصديق لانه ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى
واحد مفرد مقابل للقضية الى تصديق بشيء صالح المتعلقة هو القضية فان ذلك المعنى الكاسب المنتقل منه
الى التصديق ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه ان كان التصديق يقع و

يحصل سواء فرض ذلك المعنى موجودا او معدوما بان يحصل عند عدم ذلك المعنى كما كان حاصلا عند وجوده
فليس حينئذ للمعنى مدخل في ايقاع التصديق وتحصيله بوجه لان موقع التصديق ومحصله انما هو علة
التصديق والعلة لابد من وجودها عند ايجاد الشيء اذا كانت علة بحسب الوجود واذا افادة شيء وجود الغير
بدون ان يكون نفسه موجودا غير معقول من عدمها اذا كانت بحسب العدم وليس يجوز ان يكون الشيء
علة لشيء آخر في حالتي وجوده وعدمه معا بل لو كان علة باعتبار الوجود لا يكون علة باعتبار العدم وبالعكس
فلا يقع بالمفرد وكفاية من غير تحصيل وجوده وعدمه الرابطيين سواء كان هذا الوجود والعدم للمفرد في ذاته
من دون نظر الى غيره او في حالة وصفه بان يكون مفاده وجود شيء لشيء آخر وانتفاءه عنه فلا يكون
المعنى المفرد مؤديا الى التصديق بغير انضمام شيء آخر اليه واذا اقترنت بالمعنى المفرد وضممت اليه
وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى آخر فصار تصديقا فلم يحصل التصديق الا بالتصديق فثبت المقصود وهو
المطلوب وقد اعترض عليه المحشي المحقق رح في الحاشية القديمة من وجهين الاول انه منقوض بافادته التصور
لان هذا الدليل كما يدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور كذلك يدل على امتناع اكتساب التصور
منه ايضا فان المقدمات كلها جارية فيه بان التصور ما لم ينضم اليه شيء من وجوده او عدمه لا يحصل منه
التصور اذ المحصل علة والعلية لا تتصور بدون الوجود او العدم والثاني ان هذا المفرد يجوز ان يكون
علة حال كونه موجودا بان يكون الوجود الذهني شرطا للعلية لا جزءا من العلة كما ان العلة في لوازم الماهية
عن البعض هي الماهية حين اقترانها بالوجود المطلق ولو سلم فذلك المفرد بوجوده الذهني النفس الامري
يجوز ان يفيد التصديق من غير ان يصير بوجوده كيف والتركيب مطلقا لا يستلزم التصديق ومجرد انضمام
الوجود الى المفرد لم يخرج من كونه مفردا فيكفي هذا المركب الغير المقصود في تحصيل التصديق كما كان كافيا في
لان المراد بالمفرد مقابل القضية يعني ما ليس بمركب تام ١٢ منه مد ظله
افادة التصور بعينه فظهر ان ما ذكره الشيخ مغالطة محضة ومثل ذلك غريب عن مثله اما قلت تحقيق المقام
وتوضيح المرام يتوقف على تمهيد مقدمات الاولى ان المعلول حقيقة ليس الا ما يحمل عليه وجوده في نفسه من دون نظر

الى غيره من الصفات ويسمى الهيئة البسيطة او وجوده في حالة اى بحسب لحاظ الصفات كالقيام والقعود ويسمى الهيئة المركبة
وبالجملة ليس هو الا مفاد الهيئة التركيبية من جهة كونه ملحوظا بلحاظ المحمول مع الموضوع على ما تقرر عند المشائين
القائلين بالجعل المؤلف من ان الماهية بنفسها غير صالحة لتعلق الجعل بها عندهم بل لا بد من اخذها مع حيثية
زائدة وهي اما الوجود بنفسها او وجود الصفة لها وكذا العلة حقيقة ليس الا وجودها في نفسها من غير لحاظ
الصفات او وجودها في حال الصفات بحسب لحاظها على ما بينه الشيخ الرئيس من ان الشيء الممكن لا يكون علة ما لم يتم الوجود البتة
بحيث يكون له مدخل في العلية ضرورة ان المعدوم بما هو معدوم لا شيء محض غير صالح للعلية وانما خصصنا الحكم
بالممكن لان الكلام في العلة الكاسبة المقتضية للترتب اي الممكن لا الواجب جل مجده فانه لبساطته
ليس كذلك بل هو بنفس ذاته المتحدة مع الوجود علة جاعلة منزه عن شائبة التركيب والثانية اى العلة قسمان
قسم لا يكون عليته مختصة بوجود دون وجود وذلك مما لا يشترط فيه اتحاد ظرف العلة والمعلول كالواجب سبحانه
فانه موجود عيني علة للموجودات الذهنية كما هو علة للموجودات الخارجية وقسم تختص عليته بنحو من الوجود كعلية الكاسب
للمكتسب وهذا ما يشترط فيه ان ما هو معلول بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يجب ان تحقق فيه لان العلية والمعلولية
نسبتان مقتضيتان لوجود المنتسبين في ظرف النسبة فانتزاع المعلولية والمكتسبية في ظرف يستوجب ان يكون
بازائه امر ينتزع منه العلية والكاسبية بحسب ذلك الظرف ضرورة وجود المنتسبين لهذين المفهومين المتضايفين
في ظرف واحد كيف وان ما هو معدوم بحيث لا وجود له قبل وجود الشيء ولا معه في ظرف لا يحصل منه وجود هذا
في ذلك الظرف والا يلزم وجود المعلول بدون العلة وهو باطل وحينئذ لا انتقاض بخروج المعدات الغير الموجودة
مع المعلول لوجودها قبله ولا ورود بالعلة الغائية التي بحسب وجودها الذهني علة لوجود المعلول في الخارج لان
عليتها انما هي باعتبار قيامها بالذهن ويتسبب من هذا القيام قيام خارجي فيكون بهذا الاعتبار من الموجودات
الخارجية ولا بالعدم المانع بانه علة لوجود المعلول مع كونه معدوما غير متحقق في ظرف اصلا لانه كاشف عن امر
وجودي كعدم الباب الكاشف عن وجود الفضاء والحاكم القطعية ببطلان هذه المقدمة بناء على ان الموجودات الذهنية

حقايق ممكنة لابد لها من علة وهي موجودة ذهنية لاشتراط اتحاد الظرف وكل موجود ذهني فهو ممكن مفتقر الى علة وهي ايضا موجودة ذهنية على هذا التقدير وهكذا فلزم التسلسل في المبادي وهو باطل قطعا بجيب اذلم لايجوز ان تنتهي السلسلة الى الواجب سبحانه لانه تعالى بنفس وجوده للواقعي علة من دون التخصيص بوجود دون وجود وظرف دون ظرف فلا يشترط فيه اتحاد الظرف وانما الاشتراط في العلل التي تكون عليتها باعتبار نحو من الوجود كما سبق وثالثة ما اشار اليه بقوله فان المعلولية في التصديقيات انما هي بحسب ظرف الذهن اذ المعلول الصالح للمكتسبية فيه ليس نفسه مع قطع النظر عن اعتبار خلط المحمول بالموضوع لا من حيث هي ولا من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه لانها بهذين الاعتبارين من الحقايق التصورية كغيرها من التصورات دون التصديقية بل المعلول فيه هو الصورة العلمية التركيبية الموجودة في الذهن من حيث الخلط بدون ان يكون وجودها اي صورة ثبوت المحمول للموضوع التي هي حكاية عن الخارج لان تلك الهيئة بما هي حكاية عن امر واقعي منتزعة عن الموضوع بحسب ظرف الذهن فيكون موجودة ذهنية بحيث لا يترتب عليه الآثار فما هو علة بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه لاشتراط الاتحاد ذهنيا في الظرف فهو ليس الا معه تركيبا ذهنيا على ما تقرر والمعلولية في التصورات انما هي بحسب ظرف الخارج اذ المعلول فيه ليس نفسه من دون انضمام الوجود اليه لانها بهذا الاعتبار لا تصلح للمعلولية اصلا بل الصالح للمعلولية فيه هو الهيئة التركيبية الخارجية المنتزعة من الموضوع بحسب الخارج اي حصولها للذهن وقيامها به لانها بهذا يترتب عليه الآثار الخارجية من الانكشاف وغيره وكل ما يترتب عليه تلك الآثار فهو موجود خارجي فما هو علة بحسب ذلك الظرف يجب ان يكون موجودا فيه لوجوب الاتحاد في الظرف واذا تمهدت المقدمات فنقول ان الامر ههنا كذلك اذ العلية والمعلولية ليستا الا بحسب الهيئة التركيبية وهذه الهيئة في التصور خارجية قائمة بالذهن وصفة له اذ حصول صورة المعرف بالكسر للذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح له وفي التصديق ذهنية حاكية عن امر خارجي موجودة فيه من غير ان يكون صفة له فلا يتصور كونها معلولة لهيئة تركيبية تصورية لعدم اتحاد الظرفين وهذا البيان

كما يدل على امتناع الاكتساب التصديقي من التصور كذلك يدل على امتناع اكتساب التصور من التصديق لما سمعت

ان الكاسب والمكتسب لابد من كونهما هيئتين تركيبتين مجامعتين في ظرف واحد وظرف كل من التصور

والتصديق مغاير لظرف الآخر فلا يكون الثاني كاسبا للاول كما لم يكن الاول كاسبا له هذا ما حصل لي

في هذا المقام ومن الله سبحانه الفضل والانعام وههنا نظر قوي وهو ان التصور والتصديق من حيث انه تصديق

لو اخذا في مرتبة العلم فيحدث من كل منهما بهذا الاعتبار هيئة تركيبية خارجية لموجوديتهما في هذه المرتبة

بوجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار وان اخذا في مرتبة المعلوم فيحدث من كل واحد منهما بحسب

ذلك اللحاظ هيئة تركيبية ذهنية موجودة بوجود ظلي غير مترتب الآثار وبالجملة في مرتبة العلم كلاهما هيئتان

خارجيتان وفي مرتبة المعلوم ذهنيتان فليجز ان يكون احدهما كاسبا للآخر بحسب الوجود المناسب له على انه

سيصرح فيما بعد ان المترتب على النظر هو المعلوم لا العلم فعلى هذا التقدير لا يكون المترتب على كسب التصور الا

المعلوم ما حقا وهي موجودة ذهنية وحينئذ لا مانع من اكتساب احدهما بالآخر لعدم تغاير الظرفين فتامل

قوله على ما هو المشهور قال في الحاشية اشار بذلك الاستثناء الى ان فيه اي في توقف الاستحالة على تقدير حدوث

النفس كلاما بل لزوم الاستحالة على تقدير قدمها ايضا اما تقرير التوقف فهو ان نظرية الكل يستدعي استحضار

امور غير متناهية وذلك لا يتصور اذا كانت النفس حادثة لان الزمان على هذا التقدير متناه واستحضار ما لا

يتناهى في الزمان المتناهي محال فكذلك نظرية الكل واما اذا كانت قديمة فلا كيف وانها موجودة من الازل

وتحصيل الامور الغير المتناهية على ذلك التقدير ممكن ولا يجب الالتفات الى المبادي الغير المتناهية على سبيل

التفصيل دفعة واحدة حين تحصيل المطلوب بل جاز حصولها متعاقبة ويكفي الالتفات الى المبادي

القريبة فقط لان الكواسب معدات لا تجتمع مع المكتسبات ليلزم احضار الجميع حين التحصيل ويلزم المحذور

وكان هذا الكلام ما اورده في بعض الحواشي هو حاشية على مقدمة شرح الرسالة الشمسية انه على تقدير نظرية

الكل لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء بالنظر سواء كانت النفس حادثة او قديمة اذ لم يحصل شيء من الاشياء

[illegible]

بالكنه لم يمكن ان يحصل شيء من الاشياء بالوجه الملازم اما الثانية فظاهر ضرورة ان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر ولا اقل
من ان يكون كنها لافراده كالكتابة مثلا فانها وان كانت وجها للانسان لكنها كنه لافرادها فاذا لم يحصل كنه ما لم يتصور ان
يحصل وجه ما واما الملازمة الاولى فلان حصول كل شيء في الذهن بكنهه لا يخلو من ان يكون اما بالمرتبة
كما في حصوله بحده او لا كما في تمثله بنفسه لا سبيل الى الثاني لان العلم النظري مترتب على النظر وهو لا يكون
الا بالمرتبة ولا الى الاول لانه على ذلك التقدير مسبوق بحصوله بوجه اذ الشيء ما لم يعلم اولا بوجه ما لم يمكن اكتسابه
اصلا اذ الاكتساب انما يكون بالقصد والاختيار وذلك لا يتعلق بالمجهول المطلق فلا بد من حصوله بوجه ما وحصوله
بوجه على تقدير نظرية الكل نظري موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه وتحصيل مباديه
الغير المتناهية وانما يتصور الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد الذي حصل بعد تحصيل الوجه من الزمان وذلك الحد زمان
متناه من جانب المبدء فلا يمكن اكتساب كنهه اذ اكتسابه متوقف على تحصيل مباديه الغير المتناهية التي لا يمكن
ان يحصل الا في الزمان الغير المتناهي وذلك انما يتصور اذا لم يكن لزمانه مبدء وتفصيله انه اذا فرض ان كنه
شيء من الاشياء مثلا حصل للنفس من الازل الى الآن فنقول هذا ممتنع لان اكتساب كنهه وتحصيله بالنظر
انما يتصور بعد معرفته بوجه ما لامتناع طلب المجهول المطلق وذلك الوجه ومباديه الغير المتناهية نظرية على
على ذلك التقدير اي تقدير نظرية الكل فحصول ذلك الوجه بتحصيل مباديه موقوف على صرف الزمان الغير المتناهي
من جانب الازل الى حد معين في اكتسابه ثم اذا جعل هذا الحد مبدء وشرع من ذلك الحد من الزمان اكتساب
كنه شيء فحينئذ لا يمكن اكتساب كنهه لانه زمان متناه من جانب المبدء ولا بد من كونه غير متناه في هذا المجال
ليتصور تحصيل مباديه الغير المتناهية فلا يمكن حصول كنهه على تقدير قدم النفس ايضا وقد فرضناه حاصلا
هذا خلف وهذا البيان يجري في كل كنه يفرض حصوله بالنظر فلا يمكن حصول شيء ما بكنهه واذا لم يحصل شيء
من الاشياء بكنهه لم يمكن ان يحصل شيء من الاشياء بوجه لان كل وجه وان كان وجها بالنظر الى ما هو وجه
له لكنه كنه لشيء آخر فيجري هذا الكلام بعينه في استحصال ذلك الوجه بانه نظري يتوقف حصوله على تصوره

بوجه آخر وحصوله بوجه لا يتصور الا بصرف زمان غير متناه من جانب الازل الى حد معين ثم يبتدئ من ذلك الحد في اكتساب الوجه وتحصيل مباديه الغير المتناهية وذلك محال لتناهي الزمان فلا يمكن اكتسابه وكذا يجري الكلام في اكتساب وجه الوجه ثم هكذا الى غير النهاية فلا يحصل علم بشيء ما اصلا لا بالكنه ولا بالوجه هو المطلوب والاظهر في تقرير الدليل ان يطوى حديث الوجه في حد من الزمان واخذ اكتساب الكنه من ذلك الحد ويقال انه لا يمكن اكتساب شيء على تقدير نظرية الكل اصلا وان كانت النفس قديمة لان اكتسابه بالكنه مسبوق بحصوله بالوجه حتى لا يلزم طلب المجهول المطلق وحصول ذلك الوجه ايضا مسبوق بتحصيله بوجه آخر اذ كل وجه كنه لشيء وتحصيل الكنه لا يمكن الا بعد حصول الوجه وهلم جرا فلم يحصل وجه فضلا عن حصول الكنه وحاصله انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور ولا تصديق سواء كانت النفس قديمة او حادثة لانه على ذلك التقدير لا يحصل تصور الشيء بالكنه بالبيان المذكور ويلزم منه ان لا يحصل تصور الشيء بالوجه ايضا لما عرفت من ان ما هو من وجه لشيء كنه لشيء آخر واذا لم يحصل التصور مطلقا لا بالكنه ولا بالوجه لم يحصل التصديق ايضا ضرورة ابتناء التصديق على التصور وتوقفه عليه فتم المطلوب واندفع ما اورد عليه بان هذا البيان انما يجري في التصور دون التصديق ضرورة ان اكتساب التصديق مسبوق بتصوره لا بتصديق آخر فيبقى الاستدلال على بطلان نظريته موقوفا على حدوث النفس ولا حاجة الى ما اجيب عنه بان اكتساب كل تصديق مسبوق بالتصديق بفائدة ما ابتنى فيجري الكلام فيهما في التصور وانت تعلم ما وقع فيه من الاختلال لان الوجه في تصور الشيء بالوجه والكنه في تصور الشيء بالكنه مقصودان بالعرض لانهما انما قصدا ليكون مرآة لتعرف ذي الوجه وذي الكنه وآلة للالتفات اليهما ومتصوران بالذات لا بواسطة الغير اذ لا بد من تحصيلهما في الذهن ليصح مرآتيتهما لتصور ذويهما على عكس ما هو في ذي الوجه وذي الكنه من كونهما مقصودين بالذات ومتصورين بالعرض بناء على ان صورة المرسوم والمحدود ليست حاصلة في الذهن بالذات بل ههنا تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض فلو تعلق القصد الى تحصيل الانسان مثلا بان تجعل وجهه او كنهه آلة للالتفات اليه فلا بد عند ذلك القصد من كونهما مقصودين بالعرض ومتصورين

بالذات وذلك انما يتصور لو كانا متمثلين في الذهن بعينهما فلو كان حينئذ الوجه في تصور الشيء بالوجه والكنه
في تصوره بالكنه متصورا بالوجه او بالكنه لكان مفضيا الى اجتماع النقيضين لان المقصود بالعرض يصير
مقصودا بالذات والمقصود بالذات مقصودا بالعرض حين تصور الوجه او الكنه بكنههما او بوجههما في قصد احد
وتصور واحد وهو باطل هذا انما هو على ما ذهب اليه اما على مذهب الجمهور ومنهم المحشي المحقق رح فكلا لان المعرف
والمعرف كلاهما عندهم حاصلان في الذهن ومتصوران بالذات فلا يلزم صيرورة المقصود بالذات متصورا
بالعرض حين تصور الكنه او الوجه بكنههما او وجههما لان كليهما متصوران بالذات في كلا النظرين ولا ضير
في كون المقصود بالعرض مقصودا بالذات نظرا الى شيئين فكل واحد من الوجه والكنه مقصود بالنظر الى
وجهه او كنهه وغير مقصود بالنظر الى ما هو وجه له وكنه له واذا ثبت هذا فتصور الوجه في تصور الشيء بالوجه ليس
تصورا بالكنه حتى يسبقه تصور الوجه بالوجه امتناعا للطلب المجهول المطلق وننتقل الكلام الى الوجه الثاني
الذي هو وجه الوجه بانه ايضا نظري لا يحصل من دون علم بوجه ما وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان لا تحصل
التصورات باسرها لا بكنهها ولا بوجهها بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه انما هو تصور كنه الوجه بحيث لا تقصد
الوجه ويكون آلة لملاحظة ذلك الشيء الذي هو ذو الوجه ومرآة لمشاهدته فعلى تقدير نظرية الكل
وقدم النفس لا يلزم عدم حصول التصور مطلقا لان التصور بالوجه يمكن بان يحصل ذلك التصور بحصول كنهه
في الذهن من دون سبقة تصوره بالوجه بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه في حصول
مباديه الغير المتناهية التي هي عرضيات لذلك الشيء الذي هو الوجه بالانتقال منها اليه من غير قصد على سبيل
الاستعقاب والاستلزام واستتباع كل سابق بحسب حصوله بنفسه لحصول لاحقه بنفسه حتى يكون تصور كل واحد منها
تصور كنه الشيء لا بطريق الاكتساب بالحركات الفكرية الاختيارية حتى يكون مسبوقا بتصوره بوجه آخر سابق
عليه فلا يرد ان تصور الوجه بكنهه لا يحتاج الى صرف الزمان من الازل الى الآن في طلب مباديه والا لكان تصور الوجه
تصورا بالكنه فتامل وبالجملة الكلام في امتناع التصور بالكنه مسلم اذ لا بد فيه من ان تسبقه التصور بوجه ما وفي امتناع

التصور بالوجه غير مسلم لجواز ان يكون متمثلا بنفسه ويصير مرآة للالتفات الى ما هو وجه له وفيه نظر من وجهين
الاول بان معرفة الوجه بكنهه لا يمكن على تقدير نظرية الكل اذ التصور بكنه الشيء مختص بالبديهيات الثاني
بانه لو سلم امكان التصور بالوجه فما يدل على امكانه يدل على امكان التصور بالكنه من غير تفرقة اذ يمكن ان يقال
ان الكنه في علم الشيء بالكنه ليس متصورا بالكنه حتى يسبقه التصور بوجه ما بل متصور بكنهه فيمكن ان يحصل ذلك التصور
بانصراف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه في تحصيل مباديه الغير المتناهية على وجه الاستعقاب
والاستتباع ويصير الكنه مرآة لملاحظة ذي الكنه ولا يكون مقصودا بالذات ليلزم المحذور فتسليم استحالة
احدهما دون الاخر مما لا وجه له وما قيل في ابطاله انه يجوز ان يكون شيء من العلوم التي يحتاج اليها في تحصيل الكنه هو
بعينه شيء من المعلوم التي يحصل بها الوجه بان تصير هذه العلوم المكتسبة في الزمان الغير المتناهي من الازل مشتركة
بينها ومباديا جميعا لها فلا يلزم حصول ما لا يتناهى في الزمان المتناهي فيدل هذا القول على غفلة من تشبث التصور بالكنه والتصور
بالوجه فان المرآة والمرئي في التصور للشيء بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالعرض كالحيوان الناطق فانه
متحد مع الانسان ذاتا ومغاير له اعتبارا وفي تصور الشيء بالوجه متغايران بالذات ومتحدان بالعرض كالكاتب
بالنسبة اليه واذا كان الامر كذلك فكيف يتصور ان يكون مبدأ واحد مشتركا بينهما والا لزم ان يكون الشيء الواحد
بالذات متحدا ومغايرا بالنسبة الى شيء وهو باطل فضلا عن مباد غير متناهية وقد اعترض عليه بعض الاعاظم بان
الاتحاد بين المرآة والمرئي في التصور بالكنه انما كان اتحادا بحسب الوجود فيلزم ان يكون العلم بالفصل وحده
علما بالكنه للنوع لاتحادهما في الوجود وانما كان بحسب تمام الحقيقة فلا استحالة في اشتراك مبدأ واحد بينهما ولا يلزم
الاتحاد والتغاير بالذات بالنسبة الى شيء واحد لان الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة
والرسم الناقص المركب منها ومن الجنس البعيد وجه للمرسوم والجنس كما هو مبدأ للوجه مبدأ للكنه ايضا فيجوز ان يكون
يكتسب التصور بالكنه في الزمان المتناهي بعد اكتساب التصور بالوجه في ازمنة غير متناهية لحصول بعض مبادي الكنه في تلك
الازمنة في ضمن مبادي الوجه السابق عليه وفيه ان المشاركة في بعض المبادي غير نافع لان البعض الباقي على تقدير نظرية

الكل ايضا مكتسب من مبادي له وهي غير متناهية فلا يكفي الزمان المتناهي لتحصيل الكنه فينبغي ان يقرر بان تمام مبادي
الكنه قد يكون بعض مبادي الوجه فحينئذ بعد تحصيل الوجه من مبادي الغير المتناهية لا حاجة الى الزمان الغير المتناهي
لاكتساب الكنه كما اذا كان الوجه لشيء مركبا من الحد التام والخاصة فتدبر ومما يمكن ان يقال ههنا اي في الاستدلال
على ابطال نظرية الكل ان التصور في التعريف تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر اولا وبالذات وبالمعرف
بالفتح ثانيا وبالعرض بان يجعل ما هو المتصور بالذات آلة لملاحظة المتصور بالعرض فعلى تقدير نظرية الكل لا يمكن
اكتساب شيء من التصورات اذ لو امكن فاما بطريق الدور او التسلسل اما بطريق الدور فتوقفه على نفسه بمرتبته
او بمراتب بالانعكاس فيلزم ان يكون كل الموقوف والموقوف عليه متصورا بالذات ومتصورا بالعرض بالنسبة
الى آخر وبعينه كل واحد حاصل في الذهن وغير حاصل فيه وهل هذا الا اجتماع النقيضين واما على تقدير التسلسل فلا
تنقطع السلسلة الى متصور بالذات فقط اذ يكون كل من التصورات الغير المتناهية متصورا بالعرض كما هو
متصور بالذات فيلزم مع قطع النظر عن لزوم الاستحالة السابقة تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فنظرية
التصورات كلها يستلزم الدور والتسلسل المستلزمين لان لا يحصل شيء منهما وهو يستلزم ان لا يحصل شيء من التصديقات
اصلا لامتناع حصول التصديق بدون التصور وفيه ان هذا الاستدلال مبني على ان المعرف بالفتح لا يحصل
في الذهن وانما الحاصل فيه هو المعرف بالكسر وذلك فاسد من وجهين الاول بان المعرف بالفتح لو لم يحصل
في الذهن فلا يكون له حظ من الوجود الذهني وقد لا يكون موجودا خارجيا فيلزم تعلق الالتفات
بالمعدوم وهو غير معقول وما قيل ان وجود الحد او الرسم في الذهن وجود للمحدود او المرسوم فيه بالعرض فذلك
يكفي لتعلق الالتفات فهو صحيح لمرآتية الشيء لنفسه الثاني بان المترتب على الكسب لا يكون حينئذ صورة المحدود
لعدم حصولها بعد النظر وانما المترتب عليه هو الالتفات اليه ومن الظاهر ان الالتفات ليس بعلم بل هو فعل
من افعال النفس مع ان المقصود بالكسب هو العلم قوله لا يتم الا بدعوى البديهة الخ حاصله ترجيح طريق الاحالة الى
بديهته اي بديهة الكل هو نفي كسبية الكل على طريق الاستدلال عليه بان الاستدلال لا يحل الا الى دعوى البداهة

فليكتف به او لا قصر للمسافة فانه لا يتم الاستدلال عليه بحيث لا يبقى للخصم مجال المنع والاستفسار
الا بدعوى البديهية في مقدمات الدليل واطرافها اذ لولا هذه الدعوى لا ينقطع الكلام اذ مقدمات الدليل
مساوية للمطلوب في عدم التسليم فحينئذ للخصم ان يمنع المقدمات ويسئل عن اطرافها فلا بد من تلك الدعوى
لانقطاع كلامه اذ من الظاهر ان دعوى بديهية الاطراف والمقدمات هو بعينه كون بعض التصورات والتصديقات
بديهيا اذ ما من طرف ومقدمة الا هو تصور وتصديق فثبت عدم نظرية الكل وليكتف به ولا نسلك تطويل
الكلام من غير طائل ولا يخفى انه بهذا البيان لو تم لدل على عدم صحة الاستدلال بهذا النحو لا على مرجوحيته
ومرجوحية طريق الاحالة الى البديهة لان رجحان ذلك الطريق يقتضي صحة الاستدلال ولو على سبيل المرجوحية
ومن الظاهر انه ليس بصحيح لاشتماله حينئذ على مقدمة مساوية للمطلوب الذي هو نفي كسبية الكل وتوقف
صحته عليها وهو ممنوع لانه ضرب من المصادرة فان المصادرة كما يلزم اذا كان الدليل او جزؤه نفس المطلوب
او نفس ما يساويه كذلك يلزم اذا توقف الدليل او جزؤه على المطلوب او على مساويه من المعلوم ان دعوى البديهية في
المقدمات واطرافها مساوية لدعوى نفي كسبية الكل ومستلزمة له لان من يقول بكسبية الكل كيف يسلم بديهية
مقدمات الدليل وبديهية اطرافها فلزم نوع من المصادرة قطعا والجواب عنه ما اشار اليه بقوله فكانه اراد بدعوى
بديهيتها اي بديهية المقدمات واطرافها اعم من دعويها بلا واسطة كدعوى بديهيتها او بواسطة كدعوى بديهية
بديهيتها ودعوى بديهية بديهية بديهيتها وهكذا الى غير النهاية لانه كما وجب دعوى بديهية نفس المقدمات واطرافها
كذلك يجب دعوى بديهية بديهيتها حتى ينقطع السؤال ولم يبق للخصم مجال المنع والاستفسار والا يطلب عليه الدليل
فيلزم الدور او التسلسل اعلم ان الظاهر من سياق الكلام انه جواب عن قوله لا يخفى كما يدل عليه تصديره بالفاء وتاييده
بقول المحشي المحقق رح بقوله الى آخره الى دعوى البديهية في المطلوب لا جواب عن سوال مقدر يرد على العبارة المنقولة
للتاييد بان دعوى بديهيتها آيل الى دعوى نفس المطلوب لا الى دعوى بديهيته ويدفع بتعميم البديهية بان دعوى بديهيتها بلا واسطة
كما تستلزم دعوى المطلوب كذلك دعويها بواسطة مستلزمة لدعوى بديهيته لان التاييد توجيه العبارة المنقولة

هذه العبارة غير معقول وحاصل الجواب عن الايراد بقوله لا يخفى ان الدليل موقوف على دعوى البديهية
فيهما بالمعنى الاعم بواسطة كان او بغير واسطة والذي في قوة المدعى هو دعوى بديهيتها بلا واسطة فقط
لا بواسطة ايضا حتى يلزم المصادرة لانها في قوة دعوى بديهية المدعى لا في قوة نفس المدعى ويؤيد ذلك
التعميم قوله ان الاستدلال يؤول بالآخرة الى دعوى البديهية في المطلوب اذ لو لم يقصد التعميم فلا صحة لذلك
القول اصلا فان دعوى بديهية المقدمات والاطراف بلا واسطة هو دعوى نفس المطلوب لا دعوى بديهية المطلوب
وانت خبير بانه لا يدفع المصادرة كيف في المطلوب بديهية البعض اي بعض كان وبديهية المقدمات كما هي
فرد من البديهية مطلقا كذلك بديهية بديهيتها ايضا فرد منها فيكون في قوة المدعى اعني نفي كسبية الكل
قطعا ولعل لفظ كانه اشارة الى ورود هذا الايراد قوله لا يمكن الجواب الخ هذا الجواب بالنظر الى ان النظرية
والبديهية وان كانتا صفتين لمطلق العلم المتعلق بمعلوم واحد من حيث هو لكنهما تختلفان باختلاف
حال الاشخاص المتصفين موصوفهما كالعلم المتعلق بحقيقة الانسان فانه مما يمكن ان يكون بديهيا بالنسبة
اي الموصوف بالنظرية والبديهية هو العلم والعالم موصوف بهذا الموصوف ١٢ منه مدظله
الى شخص ونظريا بالقياس الى آخر كما بالنسبة الى صاحب القوة القدسية وفاقدها وبالنظر الى ان التوقف
المأخوذ في تعريف النظري بمعنى ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول الآخر اي النظر امكانا بالقياس الى
العالم الموصوف بذاته بالعلم النظري والبديهي كما اخذه المورد حيث استشهد عليه بحال صاحب القوة القدسية
فيه اشارة الى ان البديهي كما هو صفة للمفعول لكن الفاعل موصوف به بالذات والمفعول متصف
فالنظري ما لا يمكن حصوله بالقياس الى العالم الا بعد النظر والبديهي بخلافه لا امكانا بالقياس اليهما والا
لا يتصور الاختلاف بالنسبة الى الاشخاص وما قال المحشي المحقق في دفع الجواب توقف الحصول على النظر
لا يمكن نظرا الى الفاقد ايضا لان حصول القوة القدسية ممكن لكل فرد من افراد الانسان بناء على ما يصح لفرد يصح
لساير الافراد واذا امكن حصول تلك القوة لكل واحد امكن حصول كل معلوم من غير النظر للكل ايضا فلا يتوقف
حصوله على النظر اصلا لان التوقف عبارة عن عدم امكان حصول الشيء بدون حصول شيء آخر ومتى ... امكن
حصول العلم بلا حصول النظر [illegible] ان يكون

[illegible]

خصوصية بعض الافراد آبية عما يصح نظرا الى نفس الطبيعة كما ان مقتضى مطلق البسيط الكروية وقد منعه
خصوص الارضية فاذن حصول القوة القدسية وان امكن للفاقد نظرا الى الطبيعة الانسانية لكن يجوز ان
يستحيل حصولها لمانع هو خصوصية مزاجه واذا امتنع حصولها اياه فلا يجوز حصول المعلوم له بدون النظر الا
ان يقال في الجواب عنه ان الشائع في الامكان وغيره من المواد الثلث كالوجوب والامتناع اخذها في الافراد
بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي لا بالنسبة الى الماهية الشخصية والشائع هو المعتبر في التعريفات فالممكن
للطبيعة من حيث هي ممكن لكل فرد منها بالنسبة اليها وان لم يمكن بالنسبة الى الحقيقة الشخصية ومن الظاهر ان
الطبيعة الكلية لا تابى عن الاتصاف بالقوة القدسية والا لم توجد في فرد من افرادها فكذلك الافراد ايضا
ليست آبية عن الاتصاف بها نظرا اليها وحينئذ امكن لكل واحد حصول المعلوم بها من غير نظر ولم يتوقف
حصولها على النظر وفيه ان الشيوع بالنسبة الى الطبيعة ممنوع كيف وتوقف الابن على الاب شائع مع عدم
توقفه عليه نظرا الى الطبيعة كما ترى في عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ولعل في قوله الا ان يقال
ايماء الى ذلك وان قرر الجواب بالنظر الى ان البديهية والنظرية لا تختلفان باختلاف الاشخاص بل ما هو نظري
بالنسبة الى شخص وقت فقدان تلك القوة فهو بديهي بالنسبة اليه عند وجدانها بان تؤخذ الضرورة المفهومة
من عدم الامكان الضرورة بشرط الوصف ويقال ان النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث
انه فاقد الا بالنظر والبديهي ما يمكن حصوله لا بالنظر وبالجملة ما دام ذلك الوصف باقيا لا يحصل هذا الشيء الا بالنظر
واذا زال هذا الوصف يصير الحصول ممكنا بدونه فحينئذ لا يتوجه ما اورده المحشي المحقق رح في الشرح لان امكان
حصول القوة القدسية للفاقد امكانا ذاتيا لا ينافي الامتناع بالغير يعني كونه نظريا بشرط فقدانها فلا يتوقف
توقف البديهي عليه اذ ما حصل للواجد بدون النظر لا يمكن حصوله للفاقد بدونه واعلم ان حديث القوة القدسية
وقع تمثيلا والا فربما يحصل الشيء لفاقدها من حيث هو فاقد بلا نظر ايضا كما ترى في صاحب الحدس
والتجربة قوله والجواب انا لا نسلم الخ هذا الجواب مبني على التصرف في معنى التوقف بان يجعل بمعنى الصحيح

لدخول الفاء، ويقال حصل النظر فحصل المعلوم وان امكن حصوله بالقوة القدسية بغيرها ايضا وحينئذ
امكان حصول النظر بتلك القوة لا ينافي التوقف على النظر لوجود هذه العلاقة بينه وبين النظر كوجودها
بينه وبين القوة وليس التوقف ههنا بمعنى لولاه لامتنع حتى يلزم المحذور وذلك التصرف شايع بينهم كيف
وجواز تعدد العلل المستقلة في تاثيرها بمعنى الموقوف عليه التام لوجود المعلول الواحد الشخصي كما تتفوهون
به لا يصح الا على ذلك اذ لو كان معنى التوقف امتناع حصول المعلول بدون الموقوف عليه لا يكون احد منهما علة
لعدم امتناع الحصول بدونه ومن ههنا تبين ان الجواب السبيين مبنيا على جواز التعدد بل على تجويز التصرف وحديث
جواز التعدد انما هو سند لصحة التصرف والشيوع وكلامه الآتي كلام على السند وهو خارج عن قانون المناظرة والحق
ما ذهب اليه المحشي وغيره من المحققين انه لا يجوز مطلقا فان العلة ههناك احد الشيئين خصوصية العلتين ملغاة
في التوقف والترتب سواء كان التوقف بمعنى لولاه لامتنع او بمعنى الامر المصحح لدخول الفاء اذ الترتب
عبارة عن علاقة ذاتية بين الشيئين بحيث يمتنع بها الانفكاك بينهما لا عن مطلق التعقيب سواء كان بالعلاقة
او بالاتفاق لان المعلول اللازم للعلة والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر المشترك بينهما وهو ما طبيعة تينك
العلتين من حيث هي او من حيث سنخ الفردية المشترك بين خصوصيات الافراد لا خصوصيتها اذ المعلول
لا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه لانه كما هو موجود بوجود العلة كذلك معدوم لعدمها فحينئذ لو جاز
تعدد العلل المستقلة لما صح عدم المعلول لعدم العلة بل امكن وجوده مع عدمها وفيه ان العدم لا يفتقر الى
التاثير والايجاد بل يكفي عدمها في الوجود ومن الظاهر ان المعلول انما ينعدم بانعدام جميع العلل لا بانعدام
واحد معين منها لان علة عدمه عدم التاثير في وجوده فما دام التاثير باقيا ببقاء واحد منها لا يصير معدوما
والحق ان المعلول بنفس تجوهره محتاج في التقرر والوجود الى افاضة الجاعل الازلي المفيض ولا تعدد فيه اصلا لكنه
الايجاد لبعض المعاليل لنقصانها عن قبول الفيض موقوف على شرائط ومعدات لا يعتبر منها الا القدر المشترك
حتى لا يتوهم تعددها تعدد الجاعل وحينئذ يكون المعلول موجودا بافاضته ومعدوما بعدمها والتفصيل ان ههنا

ثلث صور الاولى توارد العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع وذلك باطل قطعا لان حصول المعلول ان كان
بالمجموع من حيث المجموع فلا استقلال لكل واحد منهما كما هو المفروض وان كان بكل منهما مع الاستقلال في
العلية فاحدهما هو العلة وتلغو الاخرى والثانية توارد هما على سبيل التعاقب بان يوجد المعلول
بواحد من العلتين ثم يوجد بالاخرى وهو ايضا مما لا سبيل اليه اذ المعلول الصادر من الاول اما موجود حين
صدوره من الثاني فيلزم تحصيل الحاصل او انعدم ثم حصل بالثانية عين ما حصل بالاولى فهو اعادة المعدوم
او حصل غير ما حصل بها فلا يتواردان على معلول واحد شخصي تعاقبا وابداء احتمال الايجاد بالاولى والبقاء
بالثانية بعيد لان علة الايجاد هي علة البقاء ولا دخل فيه للغير والثالثة توارد هما بان يمكن حصول المعلول بكل منهما
ابتداء ويكون لخصوصية كل منهما مدخل على سبيل البدلية من بدء الامر فاذا حصل باحدى العلتين لم تبق علية الاخرى
والخلاف في الجواز وعدمه انما هو في هذه الصورة الاخيرة والتحقيق يقتضي انها ايضا محال كالصورتين
الاوليين سواء اريد بالعلة كون الشيء محتاجا اليه اي لا يمكن حصول المعلول المحتاج الا بعد حصوله او
كون الشيء مصدرا لشيء آخر وموجدا له بحيث لا يتصور التخلف عنه او كون الشيء موقوفا عليه الشيء ومترتبا عليه
ترتبا عقليا لا تصاحبيا فقط ومتقدما عليه بالذات لا بالزمان لان المتقدمات الزمانية ليست موقوفة عليها
فان هذه المعاني الثلث للعلة بينها تلازم في الوجود بحيث لو تحقق احدها في شيء تحقق الاخر فيه لان مصداق هذه
المعاني كلها ليس الا الفاعل المفيض الذي يوجد المعلول بايجاده وينتفي بانتفاء افاضته وترتب في اعتبار العقل
وملاحظته لتقدم احتياج المعلول على مصدرية العلة اذ المعلول ما لم يفتقر في صدوره الى العلة لا تكون العلة مصدرا له
وتقدم مصدريتها على تحقق المعلول لانه ما لم يصدر لم يكن متحققا وتقدم تحققه على تأخره عن العلة المقارن
لتقدمها عليه لان التقدم والتأخر امران متضايفان لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر ولا يتصور ثبوتهما الا
بعد تحقق المعلول فيكونان متأخرين عن تحققه فيقال حينئذ احتاج المعلول فصدر عن العلة وتحقق فتأخر وتقدم
عليه علته فان قيل ان العلة اذا فسرت بالموقوف عليه بمعنى لولاه لامتنع فلا تكون متعددة وليس بلازم ان [illegible]

بما يترتب عليه بمعنى المصحح لدخول الفاء فكلا او من الجائز ان يترتب المعلول على شيء ان وجد ابتداء والا
فيترتب على غيره كترتب الملك على الشراء وغيره تبادلا فهو مدفوع بما عرفت ان الترتب المعتبر في العلة والمعلول
ليس ترتبا اتفاقيا والا لم يتصور التلازم بينهما بل هو ترتب اتفاقي فلا يمكن التعدد ولو بدلا على ان الممكن لما كان
في حد ذاته متساوي النسبة الى الوجود والعدم وتابعا للغير في تاثيره فلا بد له من جاعل معين تحقيق تحققه ويمتنع
بامتناعه فلا يمكن عليه توارد العلل اجتماعا كان او بدلا فالصواب في الجواب عن اصل الايراد ان يقال ان الحا
المعلومات تختلف بحسب الحصول في الذهن فبعضها يمكن ان يحصل بالنظر ويترتب عليه ويمكن ان يحصل بغيره كحصول
حقيقة الانسان بالنسبة الى فاقد القوة القدسية وواجدها وبعضها لا يمكن ان يحصل بالنظر بل يحصل بغيره
فقط كحصول الاوليات ولا ثالث لهما اذ لا يوجد معلوم يكون جميع انحاء حصولاته متوقفة على النظر لان صاحب
القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس والحصول بالنظر والحصول بغيره متغايران وانكان الحاصل بالنظر
حاصلا بغيره ايضا كيف والحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بالغير وكذلك الحصول بالغير لا يمكن حصوله به وفيه ان
تغاير الحصولين اما بالماهية او بالتشخص فانكان بالماهية فماهية الحصول وسائر المعاني المصدرية غير مختلفة وانكان
بالتشخص فلا يتصور الا باختلاف الزمان كتعاقب السوادين على جسم واحد او باختلاف الموضوع كحلولهما في جسمين وههنا
يمكن حصول معلوم واحد تشخصي بالنظر والحدس في زمان واحد فان العلم الحاصل بالنظر يمكن حصوله بالحدس في
زمان حصوله بالنظر وانما يمكن بشرط حصوله فلا يتعدد ان تشخصا فالمعلومات الاولى تكون نظريات والمعلومات
الثانية بديهيات واذا تقرر ذلك فالمراد بالحصول الماخوذ في تعريف النظري مطلق الحصول من غير ان
يلاحظ معه حيثية ما حتى العموم على طريق موضوع المهملة وفي تعريف البديهي الحصول المطلق ملحوظا بحيثية العموم
على طريق موضوع الطبيعية وحينئذ فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وهو يمكن بان يتوقف فرد
من حصوله عليه بناء على ان مطلق الشيء يتحقق بتحقق فرد ما والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر
وهو يتصور بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه لما تقرر ان الشيء المطلق انما ينتفي بانتفاء جميع الافراد فما

بعض انحاء حصوله بلا نظر وبعضها بنظر يكون نظريا بالضد ان بعض حصولاته متوقف على النظر لا بديهيا لانه مشروط
بعدم توقف جميع حصولاته عليه وبهذا الجواب ظهر ان المتصف بالبديهية والنظرية اولا وبالذات هو التصديق
الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اى مرتبة المعلوم لانه هو الحاصل بتوسط النظر
والمترتب عليه لا الحاصل في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن اى العلم لاتصافه بهما ثانيا وبالعرض فيه ان الطبيعة
من حيث هي ليست مجعولة ولا معلولة بالذات للكاسب عند المشائية القائلين بالجعل المؤلف فلا تكون مرتبة
على الكسب بالذات بل المترتب عليه بالذات هو الطبيعة من حيث الحصول كيف والمقصود بالتحصيل هو علم الشيء
لا نفسه الا ترى ان المطلوب بالبرهان انما هو تصديق القضية لا نفسها لحصولها بالتصور ايضا وانما هي مطلوبة
باعتبار العلم ومن البين ان الصفة بحال نفسه اولى بالاعتبار من اعتبارها بحال متعلقه وايضا قد تحقق ان
النظرية والبديهية حينئذ لا تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات لما عرفت ان النظري ما يتوقف نحو من انحاء
حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف نحو منها عليه فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل واحد
وان حصل لغيره اوله في زمان آخر بلا نظر والذي لم يحصل لاحد بالنظر فهو بديهي واطلاق البديهي على الحاصل
بالحدس لاحد دون احد اطلاق مجازي نظرا الى مشابهته بالبديهي في عدم الحصول بالنظر وانت تعلم انه ان اراد بهذا
التحقيق توجيه كلام القوم فهو غير صالح لهذا التوجيه لانهم قائلون باختلافهما نظرا الى اختلاف الاشخاص
والاوقات ولا يتم على ذلك استدلالهم على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور او التسلسل لجواز انتهاء السلسلة
الى نظري حاصل بالحدس مثلا قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية فيه ان الفاقد لها ليس
فاقدا للقوة الحسية والتجربية والوجدانية والحدسية فيجوز ان يكتسب كل نظري ما حاصل بالنظر من نظري
حاصل له باحد هذه الطرق فلا يلزم الدور او التسلسل على تقدير نظرية الكل الا ان هذه الطرق كلها لا تصدق
عليها تعريف البديهي على هذا التحقيق لان البديهي عنده ما لا يحصل نحو من حصوله بالنظر ويجوز ان يحصل المحسوسات
مثلا للاعمى والحدسيات لفاقد القوة القدسية بالنظر وهكذا وما قال المحشي المدقق رح في بعض الحواشي

ان المراد بالمحسوسات بما هي محسوسات وكذا الحدسيات بما هي حدسيات فليتأمل مستقيم ههنا لان نفس المعلوم كما يصح حصوله بهذه الطرق يمكن حصوله بالنظر بخلاف من جعل البديهي والنظري صفة للعلم فان العلم الخاص الحاصل بهذه الطرق لا يحصل بالنظر لتعدد الحصول فتامل والتاويل بان المراد بالفقدان فقدان هذه الاشياء كلها ليس بشيء لان الفاقد لجميع هذه القوى لا يمكن ان يحصل له نظر اذ لا بد لحصوله من معلوم متقدم عليه لئلا يلزم طلب المجهول المطلق فكيف يحصل له نظري حتى يجري الدليل بابطال الدور والتسلسل بالنسبة اليه وان اراد بتجديد الاصطلاح فلا كلام لنا فيه لانا نتكلم فيما عليه القوم هكذا ينبغي تحقيق المقام والله تعالى ولي الفضل والانعام

**قوله** سلمنا ذلك لكن لا نسلم الخ هذا الجواب الذي على تقدير تسليم ان التوقف بمعنى لولاه لامتنع مبني على ان البديهية والنظرية صفتان للعلم اولا وبالذات وللمعلوم ثانيا وبالعرض اذ حاصله ان العلم الحاصل بالنظر موقوف على النظر وهو غير العلم الحاصل بدونه بالتشخص فليس علم واحد يمكن حصوله تارة بالنظر واخرى بغيره وان كان المعلوم في الصورتين واحدا وحينئذ لا يلزم ان يكون شيء واحد بديهيا ونظريا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك بل الامر بالعكس كيف وما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم بوجوده في ظرف الذهن بنفسه وتقدمه على العلم بالذات فيكون هو المترتب على النظر وغير مترتب على ما يترتب عليه ثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم قال في الحاشية قسمة العلم اليهما لا ينافي ذلك لان المعلوم بعد اعتبار اتصافه بالنظرية والبديهية يصير علما اسمه فيكون العلم نظريا وبديهيا مجازا عن حصوله بعد اتصاف المعلوم بهما وفيه ان المترتب على النظر هو الشيء من حيث الحصول لكونه مبدأ الانكشاف ومقصودا بالتحصيل من النظر المنكشف به الشيء المعلوم مع انه لا اختلاف بين العلمين الحاصلين بالنظر والحدس لعالم واحد لا بحسب التشخص لانه عرض انما يتشخص بالمحل لوجوده فيه واذا كان المحل الذي هو الذهن ههنا واحدا فالتشخص واحد كيف وحصول كل علم لكل فرد من العاقلين لكل فرد من النظر والحدس ممكن كما سبق من امكان القوة القدسية لكل احد بناء على توارد العلل على معلول واحد ولا بحسب الماهية

البديهية ... التوارد ... المخصص ... الالزام حيث ... الانتفاء بينهما ... مع الانتفاء عليه ... التوارد وباطل فليتأمل ... لا ... وان جاز

والحقيقة بان يكون للعلم الحاصل بالنظر حقيقة مستدعية للحصول وللحاصل بالحدس حقيقة اخرى حاصلة به لان
كل علم كما يمكن ان يحصل بالنظر يمكن ان يحصل بالحدس فلا يندرج تحت شخص واحد كيف حقيقتين مختلفتين ولا بحسب الزمان
بان يكون زمان النظر مغاير الزمان الحدس لان الحدس ممكن الحصول في زمان حصول النظر وان لم يمكن بشرط حصوله كما
ولا بحسب الجهات المختلفة هي الحدس والتواتر والنظر وغيرها كما ينبغي على ما قيل لان النفس لما كانت محصلة غير
مبهمة فلا يكون اختلافها بحسب الجهات موجبة لاختلاف التشخصات بخلاف الهيولى فانها بسبب كونها مبهمة مشتملة على
جهات خارجية موجبة للتعينات المختلفة سوى تعين الذات فيجوز اختلاف تشخصاتها فتامل قوله فالامر عليه
اهون الخ اعلم ان الاهونية وعدمها ليست باعتبار اخذ الاحتياج في هذا التعريف وعدم اخذه في التعريف
الاول حيث اخذ فيه لفظ التوقف بان يقال احتياج حصول الشيء الى النظر لا ينافي امكان حصوله بدونه بل يجوز ان
يكون الشيء محتاجا الى النظر مع امكان حصوله بالحدس بخلاف التوقف فانه ينافي حصول الموقوف بدون حصول الموقوف
عليه حتى يرد ان الاحتياج هو التوقف فكما يمتنع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه كذلك يمتنع ان يحصل
المحتاج بدون ان يحصل المحتاج اليه اذا اخذ التوقف بمعنى لولاه لامتنع وهكذا اذا اخذ بمعنى الترتب
المصحح لدخول الفاء ضرورة ان المحتاج اليه هو المترتب عليه وبالعكس فلا فرق بينهما بالحكم بالاهونية على احد التعريفين
دون الآخر بل لان منشأ النظرية والبديهية على التعريف الاول حال العلم الى الحصول في الذهن ضرورة
ان الحصول صفة لنفس المعلوم وهو لا يختلف باختلاف حال العالم فانه في نفسه اما ان يتوقف على النظر او لا يتوقف
عليه فيتوجه اليه الاشكال بلزوم كون شيء واحد بديهيا نظريا ويحتاج الى الدفع المذكور وعلى التعريف الثاني حال
العالم الى التحصيل فالتوقف وعدمه فيه بالقياس الى الغير فيلاحظ فيه خصوص حاله لا حال العلم الى الحصول لان
مدار النظرية والبديهية في هذا التعريف على التحصيل وهو يختلف باختلاف حال العالم فيجوز ان يكون تحصيل
علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار حال العالمين الفاقد للقوة القدسية والواجد لها بتغاير
التحصيلين بل باعتبار عالم واحد بحسب زمانين بان يكون التحصيل في زمان الفقدان مغاير التحصيل في زمان الوجدان

فالمعلوم الواحد باعتبار تحصيل الفاقد للقوة القدسية متوقف على النظر فيكون نظريا وباعتبار تحصيل غيره
او تحصيله في زمان آخر غير متوقف عليه فيكون بديهيا ومن ههنا ظهر ان المراد بالعلم المعلوم فلا يرد ان
العلم الواحد الجزئي يمتنع حصوله لشخصين فضلا عن اختلاف حاله بالقياس الى الغير لكن يرد عليه ان تحصيل
عالم معين لمعلوم واحد كما يمكن بالنظر يمكن لغيره ايضا لامكان حصول القوة القدسية وحينئذ لا يجدي الفرق
بالحصول والتحصيل والجواب بتغاير التحصيلين بالنظر والحدس نظرا الى تغاير المبدأ المصدري بتغاير المضاف
اليه او باخذ الضرورة بشرط الوصف مشترك بين التعريفين فلا معنى لاهونية هذا التعريف دون الاول

قوله هذا المعنى هو المراد الخ وذلك لان الحكم باتحاد مآل التعريفين بان يكون المراد من الحصول المأخوذ
في التعريف الاول الوجود الرابطي اي الحصول للعالم ووجوده له لا الحصول المعلوم في نفسه يؤيده ان وجود العرض
هو بعينه وجوده لموضوعه سمي العرض الذي هو الوجود لانه لما لم يكن مفتقرا في موجوديته الى وجود زائد لم يتصور
فيه ان يقال ان وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه بل هو نفس وجود موضوعه على ما صرح به الشيخ الرئيس وغيره
وبالجملة الحصول عرض وجوده عبارة عن ثبوته لمحله هو العالم واتصافه به فيكون صفة له كالتحصيل ويختلف
باختلافه بالزمان وههنا تفصيل وتحقيق اوردناه في شرحنا على الحواشي الزاهدية وبعضنا انه
لاتمامه قوله بل القسمين الخ وجهه اي وجه توقف القسمين على النظر ان النظر معتبر في عنوان القسم الثاني
هو النظري لكونه عبارة عن النظر المأخوذ مع النسبة ومفهومه الذي هو ما يتوقف على النظر معا بخلاف
القسم الاول اي البديهي فانه معتبر في مفهومه الذي هو ما لا يتوقف على النظر فقط لا في عنوانه لان
عنوانه ليس الا البديهية مع النسبة ولا يعتبر في حقيقتهما لا اعتباره عدما في البديهي لا وجودا او عدم
بقاءه في النظري بعد كونه حاصلا لانه معد لحصوله في الذهن والمعد مما لا يدوم بل يزول عند حصول
ما هو معد له ومن الظاهر ان خروجه عنهما بحسب الحقيقة لا ينافي دخوله في مفهومهما التعبيري اذ فرق
بين جزء الشيء وجزء مفهومه بناء على ان المفهوم ربما يكون عرضيا للشيء الا ترى ان بعض مفاهيم حقيقة الا

لانّ مفهومه النسبة خارجة عن حقيقة القضية وليست خارجة عن مفهومها **قوله** الملاحظة توجه النفس

اعلم ان للنفس عند اكتساب المجهول المشعور به بوجه حركتين احديهما من المطالب الى المبادى وثانيهما من المبادى

الى المطالب وقبلها توجهين الاول قبل حركة الاولى والثانى قبل الثانية اما التوجه الاول فهو عبارة عن الالتفات

نحو المجهول الذى قصد تحصيله بعد كونه معلوما بوجه ذاتى او عرضى لئلا يلزم طلب المجهول المطلق والمتوجه اليه فيه

حين التوجه والالتفات مفقود ويحصل بالحركة الفكرية كما ان المتوجه اليه المحسوس فى التوجه الحسى حين التوجه

اليه مفقود ويحصل بالحركة الأينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان آخر والثانى الملاحظة وهى عبارة

عن التوجه نحو المعلوم الزائل عن المدركة المخزون اما فى الخيال الذى هو قوة مودعة فى آخر التجويف الاول

من الدماغ وخزانة المحسوسات المدركة بالحس المشترك او فى الحافظة التى هى قوة منبتة فى اول التجويف الآخر

منه وخزانة الموهومات المدركة بالوهم او فى العقل الفعال الذى هو فيضه بالنسبة الى النفوس كلها وهذا

هو خزانة المعقولات الصرفة لانها لا تكون حالة فى القوى المادية وذلك التوجه ليس الا لتحصيل المدركة

بعد الزوال عنها وههنا اشكال قوى هو ان النسيان زوال الصورة عن القوة المدركة والخزانة معا بحيثية

لا تدرك بمجرد الالتفات بل يفتقر الى كسب جديد والذهول هو زوالها عن القوة المدركة فقط بحيث لا يحتاج

فيه الى الاكتساب بل يكفى مجرد الالتفات لتحصيلها ولا شك ان هاتين الحالتين تعرضان للمعقولات

الصرفة كما انهما تعرضان لصواديها اذا كانت المعقولات عند طريان الذهول غير زائلة عن الخزانة هى العقل

الفعال فيلزم ارتسام الكواذب فى العقل الفعال وهو باطل لان المبادى العالية بريئة عن الشرور التى هى

خواص الماديات وليست علومها غير مطابقة للواقع ومن ههنا قالوا انها مما لا يعرضها الغلط وقد يجاب

عليه بان طريان الذهول على صورة واحدة عقلية بالنسبة الى شخص والنسيان بالنظر الى شخص آخر يستلزم

حصول هذه الصورة فى العقل الفعال وعدم حصولها فيه معا وهل هذا الا اجتماع النقيضين وبانه اذا

طرء النسيان عليها فيلزم زوالها عن العقل الفعال وذلك محال لان علمه قديم لا يجوز زواله عنه

عن الجهل واجيب عنها بان معنى زوال الصورة عن الخزانة زوال علاقة الاخذ بحدوث عدم المناسبة وانتفاء
وصف الخزانية لان العقل الفعال انما هو خزانة لها ما دامت تلك العلاقة لا زوال نفس الصورة عنه حقيقة
حتى يلزم اجتماع النقيضين او وجود الصورة واجاب عنه المحشي المحقق في الحاشية القديمة بان شأن
العقل الفعال في اختزان الصور ادراك الحفظ والتصديق ومعنى اختزان الكواذب الحفظ فقط اى الحفظ على
سبيل التصور دون التصديق ولا استحالة فيه وانما المحال تصديقهما ولا يخفى ان هذا الكلام مبني مع اتقانه
على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث حيث صرح بشمولهما للحصولي
القديم ايضا ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة التي هي العقل الفعال وبين ما هي خزانة له هو النفس الناطقة
لارتسامها فيه من حيث التصور وفي النفس على سبيل التصديق مع انه لا بد من المطابقة بينهما لا يتم ذلك
لان الاشكال انما هي في طريان الذهول والنسيان وورودهما على تصديق الكواذب من حيث هي تصديق
لا باعتبار انها تصور فيلزم حصولها في الخزانة بما هي مصدقة لها وانت تعلم ان ما اورد عليه من الاشكالين
غير واردة اما الاول فلان المطابقة بينهما في نحو الادراك غير لازم بل اللازم على الخزانة حفظ نفس المعلوم
لا العلم التصديقي والا يلزم قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو محال الا ترى ان الخيال والحافظة خزانتان للحس
المشترك والوهم مع ان الادراك ليس من شأن الاولين وانما هو للاخيرين فقط كما قيل فاين المطابقة
بينهما واما الثاني فلان المحفوظ في الخزانة ليس نفس التصديق الكاذب حتى يلزم المحال بل المحفوظ فيها هو
المعلوم بهذا التصديق لكن النفس لعدم المناسبة التامة مع العقل الفعال بسبب غلبة جنود الوهم عليها
تغلط في الاخذ وتأخذه على وجه التصديق وما سنح لي في الجواب ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب
بالوهم ولا يدركها العقل الصرف الصافي عن شوائبه كما تقرر عندهم ان الغلط لا يعرض للنفس المجردة بدون
معارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة مدركات العقل الصرف المتعالي عن معارضة ولا يتصور
فيه الغلط فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال حتى يرد الاشكال بل انما ارتسامها في الحافظة

التي هي خزانة الوهميات فاشار العلامة الى ان الحافظة انما هي خزانة للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كصداقة الولد وعداوة الذئب وليست خزانة لمدركات النفس من الامور الكلية وان عارضها الوهم
في ادراكها او تغليطها اياها لما تقرر عندهم ان القوى المادية لا ترتسم فيها الكليات صادقة كانت
او كاذبة ولا يصلح لارتسامها الا المجرد نفسا او كان عقلا فلزم المتقدمين منهما عند المقر على ان التصديق
والاذعان من خواص المجرد عندهم فلا تصلح الحافظة لان تكون مصدقة لها اذ ليس من شانها الادراك
بل تكون محفوظة فيها من غير التصديق والاذعان قوله والتفت اليه الخ اعلم ان الكنه والوجه في علم الشيء بالكنه
والوجه حاصلان في الذهن بالذات وملتفت اليهما بالعرض وذو الكنه وذو الوجه حاصلان فيه بالعرض وملتفت
اليهما بالذات كما هو محقق لكن الملتفت اليه والصورة الحاصلة في علم الشيء بالوجه مختلفان بالذات
ومتحدان بالعرض وفي غيره وهو العلم بالكنه بالعكس لاتحادهما ذاتا واختلافهما من حيث الاجمال والتفصيل
اعتبارا ولا يمكن ان يراد بقوله في غيره العلم بكنهه وبوجهه ايضا الا بان قوله بالعكس عنه لانه يقتضي الاختلاف
ولو اعتبارا ومن الظاهر ان الملتفت اليه والحاصل فيهما متحدان بحيث لا يتصور الاختلاف بينهما لا حقيقة
ولا اعتبارا لانتفاء المرتبة فيهما ويؤيده ما قال في الحاشية قد سبق ان التصور على انحاء الاول تصور الشيء
بالكنه والثاني تصور الشيء بالوجه والثالث تصور كنه الشيء والرابع تصور وجه الشيء فالملتفت اليه والصورة
الحاصلة في الاول مجتمعان حقيقة ومفترقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث والرابع مجتمعان
وليسا مفترقين لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى وتاويل العكس بالخلاف بعيد كل البعد كما لا يخفى فعلم
الشيء بالوجه الحقيقة مما لا يجتمع فيه الملاحظة وحصول الصورة حقيقة وانما اجتمعا بالعرض والملاحظة
تتخلف عن حصول الصورة في علم الشيء بالوجه نظرا الى الوجه فانه حاصل بالذات وليس بملتفت اليه كذلك
وحصول الصورة تتخلف عن الملاحظة فيه نظرا الى ذي الوجه لكونه ملتفتا اليه بالذات لا حاصلا كذلك فبين
الملاحظة وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه لتحققهما واجتماعهما معا في العلم بالكنه وتحقق ...

الافتراق في العلم بالوجه كما عرفت فافهم **قوله** كما في معاني الحروف وغيرها الخ كالنسبة التامة الخبرية والانشائية والنسبة الناقصة الاضافية والتوصيفية لانها حاصلة في الذهن حقيقة وليست بملحوظة الا تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات اذ لا يستطيع الذهن ان يتوجه اليها بالذات لعدم استقلالها وكونها مرآة لتعرف غيرها ولذا لا يصح كونها محكوما عليها وبها **قوله** واعلم الخ اعلم ان الفكر يطلق على ثلثة معان المعنى الاول هو حركة النفس في المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب اولا وهذا المعنى اعم من المعنيين الاخيرين كما يستعمل ويعد من خواص الانسان ويقابلها التخييل وهو حركتها في المحسوسات تقابلا لغويا هو التنافي مطلقا لا التقابل الاصطلاحي المحصور في الايجاب والسلب والعدم والملكة والتضايف والتضاد اما انحصار الاولين فلوجودية مفهوميهما وانتفاء الثالث لعدم توقف تعقل احد الحركتين بالقياس الى الاخرى والرابع فلان من شرائط تضادهما اتحادهما في ما فيه الحركة اعني المسافة واختلافهما منه واليه كما في الحركة الصاعدة والهابطة ومن البين ان ما فيه الحركة الفكرية معقولات وفي التخييلية محسوسات فلا يتصور بينهما الاتحاد في المسافة حتى يمكن التضاد ومن ابطل التضاد باعتبار عدم توارد هما على موضوع واحد فقد خالف التحقيق لان الموضوع لهاتين الحركتين النفس وهي واحدة ولاحظ للحواس من الادراك جزئيا كان او كليا وانما هي آلة له كما هو التحقيق واما المعلوم فهو وان كان غير صالح للتوارد لكنه ليس بموضوع والمعنى الثاني الحركة اي حركة النفس من المطالب بعد تصورها بوجه ما لئلا يلزم طلب المجهول المطلق الى المبادي التي هي المعاني المخزونة المناسبة للمطالب التصورية والتصديقية وبهذه الحركة يوجد معها الفكر بالقوة فهي بمنزلة المادة ثم حركتها من تلك المبادي الى هذه المطالب بان ترتبها ترتيبا يحصل معه الفكر بالفعل حتى يؤدي الى علمها مفصلا وهذه بمنزلة الصورة اي المعنى الثالث عبارة عن مجموع هاتين الحركتين وما هذا الا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي كلا جزئيه الى القانون العاصم الذي هو المنطق المتكفل لبيان المواد والصور المميز بين الخطاء والصواب واما الاحتياج في

الجزء الاول فلوقوع الخطاء فيه برؤية المبادى الغير المناسبة مناسبة وتوهم الكاذبة صادقة فتعصم
عنه قواعد المادة المبينة في المنطق من الصناعات الخمس واما في الجزء الثاني فلوقوعه فيه لفساد الترتيب
وعدم رعاية شرائطه والعاصم عنه هو قوانين الصورة المذكورة في هذا الفن من الاشكال وشرائطها
فتم الاحتياج بكلا جزئيه الى المنطق برعاية قوانينه وبازائه الحدس فانه انتقال من المطالب التصورية والتصديقية
الى المبادى دفعة ومن هذه المبادى الى تلك المطالب لكن اعني مجموع الانتقالين الدفعيين المتقابلين
تقابل التضاد على ما صرح به في النمط الثالث من شرح الاشارات للمحقق الطوسي وفي غيره من كتب القوم
والمعنى الثالث هو الحركة الاولى من الحركتين المذكورتين في المعنى الثاني وهو ربما انقطعت وما لحقت بالحركة
الثانية وربما تمادت اي تطاولت ولحقت بالحركة الثانية وهذا هو الفكر الذي تقابله الضرورة لان مناطها
انتفاء الحركة الاولى فانه لم يوجد مع انتفائها انتقال اصلا لا في الاول ولا في الثانية فيحصل قسم من الضروري
وذلك كثير الوقوع وان وجد فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا فحينئذ يحصل نوع من
الضروري لكنهم لم يجعلوه في اعداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق في العلوم على ما نقل في شرح الاشارات
عن المعلم الاول ارسطاطاليس والا فان كان الثاني ايضا دفعيا فيكون حدسا كما عرفت وقد اصطلح المتأخرون
على ما يلزم الحركة الثانية ويحصل منها هو الترتيب الذي لا توجد الحركة بدونه وجعل الانتقالين خارجين عن
حقيقة الفكر نظرا الى ان الكفالة التامة في المنطق انما هي بتمييز الصحيح من الفاسد وتقديم البعض على البعض
وذلك من خواص الترتيب اللازم للحركة الثانية لا غير ففسروا الفكر بترتيب امور حاصلة في الذهن بحيث
يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل ويرد عليهم انه كثيرا ما تقع الحركة الى الحركة الاولى اي الحركة من المطالب
الى المبادى بدون الحركة الثانية التي هي الحركة من المبادى الى المطالب فتلزم الواسطة بين الضروري والنظري
لان ذلك القسم ليس بضروري لعدم دخوله في قسم من الاقسام الستة المشهورة وليس بنظري لعدم تحقق
الترتيب اللازم للحركة الثانية وعلى هذا التقرير لا يرد انهم لما اعتبروا في النظري وجود الترتيب اعتبروا في الضروري

عدمه كما انتفت فيه الحركة الثانية وان وجدت الاولى ضروري عندهم فلا تلزم الواسطة ووجه عدم الورود
ان الضروري يجب ان يكون من احد الاقسام الستة والا لبطل الحصر وزادت الاقسام اذ ليس داخلا في
القسم في احدها فلزمت الواسطة قطعا الان يعد ذلك من الحدسيات ونفسر الحدس بالانتقال من المبادي
الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها ويجعل الحدس بهذا المعنى مقابل الفكر
بالمعنى الثالث مقابلة تشبه مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة وانما توجد الحركة ولا الصعود والهبوط
ههنا حقيقة لاطلاقها على التدريجية واختصاصها بالحركة الاينية نظرا الى ان الانتقال الاول الذي
هو الانتقال الفكري بالمعنى الثالث انتقال من المعلول الى العلة والانتقال الثاني الذي هو الانتقال الحدسي
بذلك المعنى انتقال من العلة الى المعلول قال في الحاشية فسر الحدس بذلك لئلا تلزم الواسطة بين الضروري
والنظري وجعل الحدس مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا تفوت مقابلة الضروري للمعنى الثالث
مع انها معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى انه حينئذ لا يكون مقابلة الضروري للمعنى الثالث على نحو واحد انتهى
ومع ذلك قد بقي شيء لا يدفع عنهم وهو ان الحركة الاولى ربما يقع فيها الخطأ ويظن الكاذب صادقا وغير
المناسب مناسبا فلو جعل الحاصل بالحركة الاولى مع الانتقال الثاني الدفعي ضروريا لكان مما يتطرق اليه
الغلط فلا يكون منضبطا للبرهان ويفوت فائدة التقسيم الى الضروري والنظري فالحق ان الفكر عبارة عن
مجموع الحركتين كما هو مذهب المتقدمين لان هذا المجموع هو الفعل الصادر عن النفس لتحصيل المجهول من المعلوم
بان يتوسط بينهما ويتوصل به منه اليه توصلا اختياريا فيه مدخل تام للصناعة والترتيب ليس الا من لوازمه
بواسطة الجزء الثاني منه فتدبر ثم النظر والفكر مترادفان على ما هو المشهور ومتباينان على ما قيل نظرا الى ان
الفكر هو الانتقال المذكور والنظر عبارة عن ملاحظة الامور الواقعة في ضمن ذلك الانتقال وكالمترادفين على
ما ذهب اليه المحقق والمحصل وتبعه المحشي المدقق ووجه كونهما كذلك ما اشار اليه بقوله والقول بان النظر كالمترادف
للفكر اما بحسب كل معنى من معانيه الاربعة او بحسب بعضها وعلى كل تقدير من التقديرين ففيه اشارة الى تغاير اعتبار
الثلثة المذكورة او لا لتوارد الفكر يطلق على ثلثة معان والرابعة مذهب المتاخرين وهو

بينهما بان كلا منهما وان كان عبارة عن الحركة المخصوصة لكن ملاحظة ما فيه الحركة هو المعقولات المعلومة معتبرة في
عنوان النظر دون معنونه وغير معتبرة في الفكر اصلا لا في العنوان ولا في المعنون وربما يقال القائل الفاضل
القراباغي ان اطلاق الحركة ههنا على سبيل التجوز والتشبيه بالنظر الى حصول العلوم شيئا فشيئا على سبيل التعاقب
في ازمنة متعاقبة والا توجد الحركة ههنا حقيقة لان الحركة تقتضي ان يكون للمتحرك في كل آن فرض مما بينهما
بين المبدأ والمنتهى فرد من المقولة التي وقعت فيها الحركة ولا يكون ذلك الفرد حاصلا في الآن السابق ولا في
اللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد ايضا غير متناهية وهي حينئذ حالة متوسطة بين
القوة والفعل وليست افرادها موجودة بالفعل لا جميعها ولا بعضها والا يلزم انحصار الغير المتناهي
بين الحاصرين بما المبدأ والمنتهى على التقدير الاول والترجيح بلا مرجح على التقدير الثاني وانما الموجود بالفعل
مما فيه الحركة فرد واحد ما منطبق على الزمان وهذه الافراد كالحدود المفروضة في الخط والسطح ومن المعلوم
ان لو كان الفكر حركة بالحقيقة لكان فيما بين المبدأ والمنتهى افراد العلم غير متناهية وان لم يكن شيئا منها
موجودا بالفعل بل يكون وجودها بحسب الفرض مع انه ليس في الفكر الا علوم متناهية حاصلة بالفعل لا سيما
في الرجوع من المبادي الى المطالب فلا يكون في الفكر حركة حقيقة وانما اطلق عليه لفظ الحركة تجوزا كما عرفت
وانت خبير بان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في القوة المدركة
بعد ما زالت عن المدركة مرة بعد اخرى في زمان الفكر فما وقعت فيه الحركة الفكرية ههنا هذه الصورة المخزونة
بهذا الاعتبار الذي هو حصولها في المدركة وحينئذ ما هي الا امر متجدد يكون لها افراد آنية غير متناهية بالقوة
بحيث يحصل منها في المدركة آنا فآنا متخصص ليس في آن آخر لان بازاء كل التفات آني يحصل في القوة المدركة
من هذه الصورة المخزونة فرد لم يكن في الآن السابق ولا في الآن اللاحق ويكون متعددا بحسب تعدد الآنات
الالتفاتية ولا ضير في ان يكون لشيء واحد في ذهن بعينه افراد متعددة بحسب تعدد الاوقات فان الطبيعة
الواحدة للمحال كما يتعدد بحسب تعدد المحال كذلك تصور تعددها بحسب تعدد الاوقات ايضا وجهتا وانكانت

هذه الصورة من حيث انها حاصلة في المحل الواحد الذي هو الخزانة امرا ثابتا غير متجدد وطها بالفعل بذلك الاعتبار
افراد متناهية فالقول بنفي الحركة ههنا على سبيل الحقيقة مع امكان تحققها كذلك باعتبار تجدد الحصول والالتفات
نشا من قلة التفكر في معنى الفكر كيف لا ولا شك في صدق تعريف الحركة على الفكر لانه انتقال من المطالب الى
المبادي ومن المبادي الى المطالب على سبيل التدريج الاتصالي وليس معنى الحركة زايدا على ذلك وفيه انا لا نسلم
التدريج بالمعنى المعتبر في الحركة ههنا وتجدد الحصول فيها اذ لم لا يجوز ان يكون الانتقالات الفكرية دفعية وتخلل
في كل انين منها زمان بان يلتفت النفس الى صورة دفعة وتحضرها الى ان يحصل صورة اخرى كذلك وهكذا
الى ان ينتهي الى صورة مناسبة كافية في تحصيل المطلوب ثم ينتقل منها اليه بعد صرف الزمان في ترتيبها
بضم صورة الى اخرى كذلك فلا تاتي فيه الحركة التدريجية الاتصالية ههنا حقيقة وانما يطلق
عليه الحركة نظرا الى مطلق التدريج والتغير مجازا على قياس انتقال الصورة النفسية الى الصورة الجوهرية عند
من لا يجوز الحركة في الصورة النوعية فتدبر قوله واه وعليه في هذا الايراد على تفسير النظر بالترتيب ذي هيئة
او ميلولة بانه لا يشمل التعريف بالمعرف المفرد فصلا كان او خاصة مع انه لا خلاف بين المنطقيين في
امكان وقوع التصور بالمعاني المفردة بان يلاحظ النفس معاني كثيرة واحدا بعد واحد ولم تجد مناسبا للمطلوب الا
المعنى المفرد فتنتقل من المطلوب بعد تعقيبه بتوجهها اليه فتنتقل الى المطلوب بغير حاجة الى انضمام
آخر اليه والجواب وان جاز لكن لا ينضبط انضباط التعريف بالمركب ولم يكن للصناعة المبينة فيها قواعد
المادة المناسبة للمطلوب وطريق تاليف الهيئة المودية اليه ولا للقصد والاختيار فيه مدخل تام كما في
التاليف ههنا فلم يلتفتوا اليه في حصر النظر بما هو معتبر فيه وهذا معنى قول الشيخ في منطق الشفاء حيث قال
ان التعريف بالمفرد نزر خداج اي قليل ناقص فالجواب الرابع قريب الصواب وفيه انا لا نسلم نظرته على راي
المتاخرين حتى ينتقض تعريف النظر ويحتاج ادخاله الى تكلفات بعيدة كيف وهذه هي الصورة التي
اوردها النقض عليهم وادرجها المدرس بالتصرف في تفسير حصول المطلوب فيه دفعة بعد تحصيل المبادي بالحركة

الا ولكما صورنا قبل الصواب في الجواب ان يقال ان المقصود الاعظم بالنظر هو حصول العلم بالكنه لان العلم
بكنهه بديهي والعلم بالوجه في الحقيقة علم للوجه لا للكنه والعلم بوجهه بمعزل من الاعتبار كما مر آنفا ومن
البين ان العلم بالكنه علم بالحد التام وهو مركب فلا بد من التخصيص بالمركب فتدبر واما الاجوبة الثلثة الاُخر
فلا يخفى ما فيها من وجوه الاختلال ومن تلك الوجوه ان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على التعريف
بالمعرف المفرد سبقة زمانية فلو اعتبر معه ايضا بان يقع المجموع معرفا لوجب اعتباره فيه مطلقا مركبا
كان او مفردا والعدم المخصص حينئذ لكان هذا الوجه عرضيا فلم يبق المركب من الجنس والفصل القريبين
حدا تاما لاشتماله على العرضي وان كان ذاتيا فلزم اعتباره مرتين مرة في المعرف ومرة قبل تحصيله عند
تحصيل مباديه احترازا عن طلب المجهول المطلق وهو باطل لان اعتبارها يستغنى عنه في حقيقة التعريف
مستدرك كما اذا سئل عن الانسان المعلوم بالحيوان مثلا بانه اي حيوان هو يجاب بالناطق وحده
لا بالحيوان الناطق لان ذكر الحيوان مما لا حاجة اليه على انه لم يبق التعريف بالمفرد مع ان الكلام ما كان
الا في التعريف بالمفرد الملاحظ وحده حين تحصيل المطلوب ولو كان معه من غير سبقه عليه يلزم طلب
المجهول المطلق عند الحركة الاولى وايضا لا ترتيب بينه وبين المفرد بان تقييد احدهما بالآخر ويكون ذلك
الآخر محصلا له ومتحدا معه بالذات او بالعرض لسبقه عليه سبقة زمانية وعدم ملاحظته معه مرة ثانية كما
مر وكذا لا ترتيب بين المشتق لا بين الذات والصفة والنسبة ترتيبا زمانيا على سبيل التفصيل كما يعتبر
المعتبر في المركبات ودلالة المشتق عليها مرة واحدة على طريق الاجمال غير مجد لانتفاء الترتيب ولا بين
المشتق والقرينة المخصصة لعدم تقييد احدهما بالآخر قوله اي مركبة الخ اعلم ان في المشتق اقوالا ثلثة
القول الاول انه مركب من الامور الثلاثة التي هي الذات والصفة والنسبة وموضوع لمجموعها بحيث يدل
بجوهره على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها وعلى النسبة لكن النسبة بينهما
تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونها محكوما

عليها بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة والمقصود هو الصفة المسندة الى فاعل ما وليست الذات
فيه الا ملحوظة تبعا فلا يكون محكوما عليه ويقع بمعناه لتضمنه محكوما به دائما فافترقا وحينئذ لا يرد ان الفعل كما
هو غير مستقل باعتبار معناه المطابقي لاشتماله على النسبة الغير المستقلة كذلك المشتق ايضا فتخصيص احدهما بكونه
محكوما عليه دون الآخر تخصيص من غير مخصص وهذا هو القول المشهور وذهب اليه اهل العربية كافة والقول الثاني انه
مركب من المشتق منه اى الصفة والنسبة التقييدية فقط وعلى هذا لا يصح جعله محكوما عليه الا بتقدير الموصوف بان يقال
جاء رجل ضارب اذ عدم صلوح النسبة لذلك ظاهر والصفة لكونها منسوبة فقط لا تصلح لان تكون منسوبا اليها وليس الفرق
بينه وبين الفعل على هذا القول الا باعتبار كون الفعل مشتملا على الزمان دون المشتق او باعتبار ان النسبة في
احدهما تقييدية دون الآخر سوى المشتق المصدر بحرف النفي والاستفهام نحو ما ضارب زيد واضارب زيد ففيه
كلاهما سواسية لكون النسبة في كل منهما تامة وهذا ما ذهب اليه السيد المحقق قدس سره الشريف واستدل عليه في حواشيه
على شرح المطالع بان المشتق قد يكون ذاتيا لشيء وقد يكون عرضيا له فلو كان ذاتيا كالناطق مثلا يجب ان يكون مفهوم
الذات المبهمة العامة اعني الشيء غير معتبر في مفهوم الناطق ولا يعبر عنه بشيء له النطق والا لكان الشيء الذي هو العرض
العام لما صدق عليه داخلا في الفصل ويلزم من دخوله فيه دخوله في النوع لان جزء الجزء جزء فلم يبق العرض العام عرضا
عاما وهو باطل وان اعتبر في مفهومه ما يصدق هو اي ذلك المفهوم عليه من الذوات الخاصة والا لانقلب الامكان
بالوجوب فيما اذا كان المشتق عرضيا وصار ممكن الثبوت لشيء واجب الثبوت له كما في ثبوت الضاحك للانسان
مثلا فان ثبوته له ممكن في الواقع وعلى تقدير كون الضاحك بمعنى الشيء الذي له الضحك هو الانسان يلزم
ثبوت الانسان الذي له الضحك للانسان وهو باطل لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري غير مفتقر الى الاثبات
هذا خلف وما ذكره اهل اللسان عند التعبير عنه فيعتذر عنه بان في المشتقات ضمائر راجعة الى الموضوعات
الخارجية لارتباطها بها فذكر الشيء في تفسير المشتق ذكرا اجماليا لهذا الموضوع الذي يرجع الضمير اليه وفيه ان
الضمير عين مرجعه فاعتباره اعتبار للمرجع قطعا وما هذا الا مغتفر فيما عند المشهور ولك تعلم ما في هذا الاستدلال

[illegible]

من الاختلال وهو ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل معبر به عن الفصل الذي هو امر بسيط فلا يلزم من دخول العرض
العام في مفهوم المشتق دخوله في حقيقة الفصل وما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ان ضروري الثبوت هو الانسان
فقط لا الانسان المقيد بالضحك لجواز ان يكون الانسان هو هذا المقيد او غيره ففي الحكم بالانقلاب في جعل عين
القيد مع اعتبار النسبة الغير المستقلة حقيقة المشتق من غير اعتبار احد المنتسبين فيها غير معقول كما لا يخفى و
القول الثالث انه معنى بسيط اي معنى لا تركيب فيه اصلا وهو اختاره المحشي المدقق رح في الحاشية القديمة وقال
انه يعبر عن معنى الاسود والابيض ونحوهما كالاحمر والاصفر بالفارسية بسياه وسفيد وبالتركية مثل سرخ و
زرد وهو لا يشتمل على النسبة في الحقيقة ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا والا لكان معنى قولك الثوب
الابيض الثوب الشيء الابيض اي المتصف بالبياض ان كان الموصوف عاما او الثوب الثوب الابيض اذا اخذ بخصوصه
وكلاهما معلوم الانتفاء باللغوية التكرار وليس بينه وبين المشتق منه يعني المبدأ تغاير بحسب الحقيقة وانما هو بالاعتبار
كتغاير الجنس والمادة والفصل والصورة فان الابيض مثلا اذا اخذ في مرتبة لا بشرط شيء فهو عرضي مشتق

فان المادة والصورة اذا اخذتا في مرتبة لا بشرط شيء صارتا جنسا وفصلا ١٢ منه مد ظله العالي

واذا اخذ في مرتبة بشرط لا شيء بان يلاحظ المبدأ من غير لحاظ تحصيله بالموضوع حتى اذا اعتبر الموضوع معه
وانضم اليه لم يصر المجموع ابيض بل يكون شيئا آخر مركبا منهما لكن علم بالتراس … الخارجية ان الابيض مغاير للموضوع
آخر حتى لو اغمض عنهما لم يعلم انه شيء ابيض بل جاز كونه ابيض بذاته كما ان الثوب ثوب فهو في هذه المرتبة
عرض مقابل للجوهر مشتق منه متحصل بذاته مغاير للموضوع ذاتا ووجودا بحيث لا يحمل عليه ولا على المجموع المركب
منهما وبهذا الاعتبار هو بياض وابيض واذا اخذ بشرط شيء بان لوحظ متحصلا بالموضوع مخلوطا خلطا
اتحاديا في مرتبة الوجود فهو ثوب ابيض مثلا لاتحاده معه في تلك المرتبة وكونه موجودا بوجوده بالعرض وكذلك
يمكن جريان الاعتبارات الثلثة في الموضوع بانه اذا اخذ في مرتبة لا بشرط شيء فمحمول على الشيء المتصف بالصفة
واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مغاير للصفة وموضوع للعرض المغاير له في الوجود بحيث اذا حصل منهما مجموع
مركب لا يحمل الموضوع ولا الصفة عليه في هذه المرتبة واذا اخذ بشرط شيء فهو عين المجموع فاتحاد الصفة مع

الموضوع اذا اخذ بشرط شيئ لا ينافي مغايرتها له في مرتبة بشرط لا ولا يتصور انعدامها في مرتبة الاتحاد
مع بقاء الموضوع لان الموضوع في هذه المرتبة هو المجموع الحاصل منهما وانعدام الجزء مستلزم لانعدام الكل
وان جاز انعدامها مع بقاءه اذا اخذ الموضوع بشرط لا واذا عرفت ذلك فلا تتوهم ان الصفة ربما
تنعدم ويبقى الموضوع فلو كان عينها لما صح وجوده مع انتفائها وههنا تفصيل وتحقيق ان شئت
الاطلاع عليه فارجع الى حاشية المولى المحقق ملك العلماء رح وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل
المشتق كالابيض على المبدء الذي هو البياض القائم بالثوب صحيحا فيقال البياض ابيض ومن الظاهر
ان مصداق حمل المشتق على شيئ قيام مبدء الاشتقاق به وذلك القيام حقيقي فيما اذا كان المبدء
مغايرا لهذا الشيئ مغايرة ذاتية كقيام البياض بالثوب او اعتبارية كقيام حصة الوجود به ومجازي
فيما اذا كان عينه لكن لا باعتبار المفهوم حتى ينفعه بل باعتبار ان يكون بنفسه مبدء للآثار المترتبة على تقدير
قيامه به حقيقة ومرجعه الى سلب القيام بالغير كالضوء اذا فرض قائما بنفسه وهو بكلا قسميه معلوم الانتفاء
بالضرورة اما الاول فلانتفاء التغاير بينهما واما الثاني فلعدم كونه مبدءا للآثار وقد اجاب عنه سيدي جدي المحقق
قدس سره المبارك بان ذلك البيان انما ينفي الحمل العرضي المتعارف لكن لا يلزم منه انتفاء الحمل بالذات لان
مصداقه نفس ذات الموضوع من حيث هو وللمحشي المحقق رح ان يلتزمه لانه قائل بالعينية بين حقيقة المشتق
والمبدء وبالجملة الصدق الذاتي اللازم غير ممنوع والصدق العرضي الممنوع غير لازم ومما يؤيده قولهم ان الحرارة
اذا كانت قائمة بنفسها كانت حرارة وحارا باتفاقهم وكذا الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا
فيحمل احدهما على الآخر وما هو الا حمل المشتق على المبدء فقد اشتبه عليه مفهوم المشتق بما يصدق هو عليه اذ من المعلوم
ان صحة حمل الحار على الحرارة ليس بحسب الاتحاد في المفهوم حتى يفيد المطلوب وانما هو بحسب تحقق احد قسمي الحمل العرضي
هو القيام بنفسه فالحرارة بذلك الاعتبار فرد لمفهوم الحار ولا عينية بينهما الا بحسب المصداق بخلاف حمل الابيض
على البياض فان ذلك الحمل بكلا قسميه منتف فحينئذ قياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق فتدبر فانه حقيق

ان معنى المشتق امر بسيط اجمالي يعبر عنه عند التفصيل بشيء ينسب اليه الوصف وينتزعه العقل عن الموصوف
نظرا الى الوصف القائم به بحيث يدل بهيئته على ذلك المعنى البسيط بالوضع النوعي وبمادته على خصوصية
الوصف وضعا شخصيا فالموصوف والوصف والنسبة كل منها ليس عينه ولا داخلا فيه بل كل منها منشأ
لانتزاعه وفيه تغليب لان الموصوف من حيث هو موصوف ينتزع عنه والوصف من حيث انه وصف والنسبة
بما هي نسبة منشأ للانتزاع كذا في الحاشية لان المنشأ في اصطلاحهم عبارة عما ينتزع الوصف عن الموصوف
نظرا اليه ويكون علة للانتزاع وذلك غير صادق على الموصوف ويمكن ان يراد معناه اللغوي وهو ما له دخل في الانتزاع
وهو صادق على كل منها ولا يتصور ان يقصد به المحكي عنه لان المحكي عنه ليس الا الموصوف المخلوط بالوصف فقط
ثم لذلك المعنى البسيط اختصاص بموصوفه وهو مناط الاتحاد وصحة الحمل وهو بهذا ربما يصدق على الموصوف
صدقا عرضيا ما دام قيام المبدأ به نحو زيد موجود كما ان للمبدأ اختصاصا بمعروضه وهو مناط الحمل بالاشتقاق
فقط وربما يصدق على الوصف كما في الكليات المتكررة انواعها فيقال الوجود موجود مطلق والامكان
العام ممكن والوحدة واحدة ويصدق على النسبة بين الوجود والماهية وبينها وبين الوحدة والامكان العام
فيقال انها موجودة وواحدة وممكنة قال لعله اشارة الى نظر وجواب اما النظر فهو ان المشتق محمول
على الموصوف بالمبدأ والحمل هو الاتحاد في الوجود فالاتحاد حينئذ اما اتحاد بالذات بان يكونا موجودين
بوجود واحد مع ان الوجود الواحد لا يصح انتسابه الى شيئين مختلفين يلزم كون المشتق امرا عينيا مع انه
امر انتزاعي عنده او اتحاد بالعرض بان يكون هناك واسطة هي متحدة معهما بالذات في الوجود والمشتق
متحد مع الموصوف لاجل اتحادها ومن المعلوم ان الواسطة لا يعلم ههنا سوى المبدأ فالمبدأ اما واسطة في الثبوت
وذلك باطل لما مر من صيرورة المشتق امرا عينيا او واسطة في العروض بان يكون المبدأ متحدا معه بالذات
والمشتق بالعرض فحينئذ يصير المبدأ اولى بالحمل من المشتقات مع انها غير محمولة اصلا والجواب انا نختار الاتحاد
بالعرض لكن لا بالمعنى الذي فهم المعترض بل بمعنى ان الوجود حقيقة ليس الا للموصوف ثم بواسطته منسوب

الى المشتق فالموصوف موجود بالذات والمشتق موجود بوجوده بالعرض لاجل العلاقة التي هي قيام
المبدء ولا استحالة في قيام وجود واحد بالكثير بهذا النحو من القيام وانما الاستحالة في القيام بالذات ولا يلزم
حينئذ ان تصير المبادي محمولة فتدبر قوله ولذلك عدل الخ وايضا عدل عنه لانه ليس للنفس في حال النظر فعل
وتاثير في حصول شيء من المطالب المبادي لما تقرر في مدارك الحكماء ان الافكار ليست اسبابا مولدة للنتائج
حتى تكون تلك النتائج افعالا متولدة منها بل الفكر معد لها في قبول الفيض عن المبدء الفياض والذي في اختيارها
حال النظر هو الملاحظة والعزم على تحصيل المطلوب كما يشهد به الوجدان السليم ولفظ الترتيب الواقع
في التعريف المشهور للنظر بالترتيب امور معلومة ليتادى الى المجهول يوهم ذلك لان ترتيبها
حال النظر فعل المرتب وان كان المراد منه ههنا ملاحظة مخصوصة والملاحظة غير موهم لذلك وفيه
انه لو كان المراد بالتاثير ايجاد الصورة فالظاهر ان الترتيب لا يوهم له وانما يوهم مطلق التاثير وذلك
مما لا بد منه لان النفس حال الفكر لها توجهات آنية وزمانية عقيب شوق وارادة حيث هي افعال النفس كيف
وان النفس تلتفت وتلاحظ وتقدم بعضها على بعض في الملاحظة بالقصد والاختيار اذ الحركة الفكرية حركة
اختيارية قال ملك العلماء قدس سره بل الامر بالعكس لان تقييد الملاحظة بالتحصيل في تعريف المصنف
العلامة مرح موهم لذلك كيف لا وتحصيل المطلوب فعل النفس وهو مترتب على فعل النظر بخلاف التعريف
المشهور فان فيه جعل الغاية التادي الى المجهول والتادي ليس فعلها بل انفعال مترتب على الترتيب فافهم
قوله معلوما كان الخ التعريف المشهور لكون المعلوم ماخوذا فيه يوهم التخصيص بالمعلوم المتبادر منه عند الاطلاق
التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب فلا يكون التعريف
جامعا لتعميم خروجهما عنه وان كان المراد منه المعنى الاعم هو مطلق الانكشاف تصوريا كان او تصديقيا جازما
مطابقا او غير مطابق او مظنونا بخلاف المعقول فانه غير موهم لذلك لكونه مرادفا للمعلوم بالمعنى الاعم
ففيه اشارة الى وجه آخر للعدول ايضا قوله كما نبه عليه الشيخ الخ وهو قوله وقد يقع فيه الخطأ لان الخطأ

هو عدم موافقة الغرض والغرض الذي هو المصلحة الداعية الى الفعل لا يتعلق الا بالفعل الصادر بقصد
النفس واختيارها فلابد ان تكون الملاحظة عبارة عن توجه النفس نحو المعلوم قصدا قوله لاسيما وقد قيده
بالغاية وهو قوله لتحصيل المجهول فان تصور الغاية التي يصدر الفعل عن الفاعل لاجلها لا يكون جزءا
الا لما هو صادر بالقصد وحاصل بالاختيار لان الافعال الاضطرارية غير معللة بالغايات قوله فلا
ينتقض بتعقل المبادي المرتبة دفعة الى المراد وتعقلها اجمالا فان اللحاظ الوحداني يجوز تعلقه بالكثير في
آن واحد من حيث الوحدة لا من حيث الكثرة لامتناع توجه النفس الى المتعدد دفعة واحدة تفصيلا والمراد
بالترتيب تحصيل الهيئة من تقدم بعضها على بعض تقدما ذاتيا بحسب الوضع والرتبة لا بحسب الزمان فلا ينافي
ذلك الترتيب الوضعي حصولها في الآن وما ينافيه هو الحصول على وجه التعاقب لانه يقتضي الامتداد
ويستحيل حصوله في الآن قوله لانه ليس بقصد النفس الخ فلو كان تحصيل المبادي ثم تحصيل المطالب
في الحدس مسبوقا بالقصد والاختيار لكان ذلك فكرا لا حدسا لان الحركة الفكرية لا تتخلف عنه اي عن
القصد لكونه مبدأ اخيرا من مباديها ومتمما لعلتها الفاعلة كيف والحركة الفكرية لا تتوقف على امر آخر بعده
على ما يشهد به الاستقراء واستدل في الحاشية على انتفاء القصد في الحدس بقوله لا يخفى ان حدوث القصد
آني فلو وقع بعد الحدس دون الفكر لزم تتالي الآنات انتهى والتتالي باطل على مذهب الحكماء القائلين
باتصال الزمان وذلك لانه يستلزم تتالي الاكوان في الحركة لانطباق الزمان عليها وهو يستلزم الاجزاء التي
لا تتجزى في المسافة للانطباق بينهما فلا يحصل مجموع الانتقالين الدفعيين في الحدس بعد القصد ويكون بينهما
وبين ذلك الانتقالين زمان ويقوده بان يقعا في طرفيه فلا يلزم التتالي كما لا يلزم فيما اذا كان الانتقال
الاول دفعيا والثاني تدريجيا اذ لا قصد هنا الا بعد حصول المبادي دفعة في آن آخر بينهما زمان الوقف
للحركة الثانية او في آن حصولها بان يحدث ذلك الانتقال الدفعي والقصد الى تحصيل المطلوب في آن
واحد ثم توجد الحركة الثانية في زمان وقع هذا الآن طرفه [illegible] انه قد يحصل بعد القصد الانتقال

الاول دفعة ثم توجد الحركة الثانية بالتدريج بعد القصد كما في الضروري الكذ هو با ورالوقوع فكذلك يجوز
ان يحصل مجموع الاشتغالين بعد القصد قوله ليستنبط منها الخ اي ليستنبط منها احكام جزئيات موضوعها
انما الاحتياج الى تقدير حيث فسر احكام الجزئيات باحكام جزئيات موضوعها اذ ليس للقاعدة
الكلية جزئيات حتى يستنبط منها ومن المعلوم انه لو اريد بالجزئيات الفروع لكفى مؤنة التقدير فان
القضية التي تحت قضية اخرى يقال لها جزئي لها ايضا لكنه اعرض عنه احترازا عن حمل اللفظ على خلافه
المتبادر قال في الحاشية هذه الاحكام جزئيات الحكم القانون والمراد بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط
منه اخذ اثبات جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالتنبيه او بالدليل فان القانون لا يكون
الا قضية حملية موجبة كلية انتهى استنباطا بالبداهة بان يكون المطلوب خفيا فتجعل تلك القاعدة
حتى ان الشرطية لو وجدت تاول بالحملية والسالبة بموجبة محمولها سلبيه كما صرح السيد ... المحقق في بعض
تنبيها عليه وتوخذ على هيئة القياس وبالاكتساب بان تجعل تلك القاعدة الكلية كبرى لصغرى
سهلة الحصول اي تحمل الوصف العنواني لموضوع هذه القاعدة على موضوع المطلوب تجعل تلك القاعدة
كبرى لها لينتج الحكم المطلوب كما في زيد فاعل وكل فاعل مرفوع ينتج زيد مرفوع والاحتياج الى الاستنباط
منها انما هو في النظريات التي يقع الخطاء فيها فاذا قيست النظريات الحاصلة من طرقها الى القواعد
المنطقية باعتبار الاستنباط وعدمه تنقسم الى ثلثة اقسام نظري لا احتياج فيه الى الاستنباط بان يكون
طريق الاكتساب بديهيا ونظري يحتاج الى الاستنباط لكن لا يستنبط لعدم وقوع الخطاء فيه ونظري تفتقر
الى الاستنباط ويستنبط لوقوع الخطاء فيه والافتقار الى القانون انما هو بالنظر الى الاخير فقط فافهم قوله على
انها لو كفت الخ علاوة حاصلها ان وقوع الخطاء وقوعا شايعا يستلزم عدم كفاية الفطرة المطلقة
الانسانية فان عدم كفاية الفطرة المخصوصة التي هي فرد من افرادها لعدم فطرة الغالطين متحقق
وذلك يستلزم عدم كفايتها من حيث هي لما اشار اليه في الحاشية بقوله وذلك لانه لو لم يستلزم يلزم
اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة لانه حينئذ يكون الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هي

فتكون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد ويمكن وضع قاعدة كلية هي ان كل ما هو لازم
للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكل ما هو للفرد من السلوب البسيطة المختصة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن
السلب المخصص للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان ما هو ثابت للطبيعة من حيث
هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب فيه انتهى وفيه ان اللازم للطبيعة لا يجب ان يكون
لازما لجميع افرادها لجواز ان يكون الخصوصية مانعة عن اللزوم كما ان الكروية كانت لازمة لطبيعة البسيط
وقد منعها خصوص الارضية ولو اذا اثبت عدم كفاية الطبيعة المطلقة بطريق اللزوم فلا حاجة حينئذ في
احتياج الاثبات الى المنطق الى اثبات عدم كفايتها بدليل آخر بل لا حاجة الى اثباته بطريق اللزوم ايضا
لان عدم كفاية الفطرة المخصوصة كاف في اثبات الاحتياج ولو بالنظر الى البعض كيف والخطاء انما يقع
للافراد دون الطبيعة فتامل فان قلت ان الفطرة الانسانية وان لم يكن عاصمة عن وقوع الخطاء
اذا اهملت لكنها تعصم عن الخطاء بشرط عدم اهمالها ورفع العوائق عنها كما ان المنطق يعصم عنه بهذا الشرط
ولا يعصم بدونه فلا فرق بينهما قلت لا نسلم ان الفطرة عاصمة عنه بشرط عدم اهمالها لان الحكماء كثيرا ما خطئوا
في افكارهم مع المبالغة في رجوعهم الى الفطرة بل جوز الخطاء في اجتهاد الانبياء عليهم الصلوة
والسلام في العمليات مع ان فطرتهم كاملة غير مشوبة بالوهم فضلا عن غيرهم ولو سلم المساوات في ذلك
فالفرق بينهما ان هذا الشرط في الفطرة الانسانية يكاد ان لا يمكن لتعسر التجريد عن العوائق البشرية
وفي المنطق يمكن رعاية القواعد لمن له ممارسة كاملة في الفن كما يشهد به الفطرة السليمة قوله اذ لا حاجة
البتة في بيان الحاجة له لان الاحتياج الى هذا الحديث اي حديث بديهية المنطق ونظريته انما هو في جواب المعارضة
المشهورة على بيان الحاجة وهي انه لو احتيج الى المنطق في اكتساب النظريات لزم المحال لان المنطق بنفسه اما
بديهي او نظري وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لو كان بديهيا لاستغني عن تعلمه ولم يعرض له الغلط ولا يقع
الخلاف في مسائله واما الثاني فلان كل نظري مفتقر في اكتسابه الى قانون وذلك القانون اما هو المنطق

فيلزم الدور او غيره وهذا الغير ايضا نظري من قانون آخر وهكذا فيلزم التسلسل والجواب عنه ليس بجميع
اجزائه بديهيا ولا نظريا بل بعضه بديهي كالشكل الاول وبعضه نظري كباقي الاشكال والكسبي مكتسب من البديهي
فلا يلزم المحال الذي في نفس بيان الحاجة لعدم الاحتياج اليه في بيانها وان كان ذلك هو ديتيا متعارفا في
على ما وقع في كثير من النسخ المصنفة في هذا الفن واعلم ان المنطق يشتمل على ثلثة اقسام الاول ضروري
كالحكم باحتمال المحمول للعموم من الموضوع والثاني نظري لا يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية
موجبة جزئية والثالث نظري يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعض
المنطقيين ضرورية وعند بعضهم حينية مطلقة وعند بعضهم ممكنة والمنطق انما هو عاصم ومحتاج اليه بالنظر الى
الاولين فقط لان القسم الاخير نفسه غير مصون عن الخطاء فكيف يعصم عن وقوع الخطاء في غيره
ولا يذكر في الفن مع عدم ترتب غاية العلم عليه الا لان يستعين به كل ذي مذهب على حسب رايه عند الفكر
زعما منه بانه عاصم **قوله** فان قلت الى آخره انت تعلم ان وقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي وان كان
مستدعيا للاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية وموادها على وجه جزئي لكنه يستلزم احتمال وقوعه في
الفكر كليا لان الافكار كلها سواسية في ذلك وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية و
موادها على الوجه الكلي وهل هذا الا الاحتياج الى القانون الذي هو المنطق وفيه ان فعلية الملزوم يستوجب
فعلية اللازم واحتماله يوجب احتماله فانما يلزم الاحتياج الى المنطق بالفعل بل بالقوة وقد كان المقصود
وهو الاحتياج اليه بالفعل ثم المنع الذي قبل التنزل هو منع الاحتياج الى القانون بتوقف التميز بين
الخطاء والصواب في الفكر الجزئي على العلم بالطرق الجزئية على ما وقع في كثير من النسخ الظاهر انه غير وارد
فان التميز بين الصواب والخطاء لا ينحصر في الطريق الجزئي بل يحصل من العلم بالطرق مطلقا سواء كان
على الوجه الجزئي او الكلي والمنع الذي بعده هو ثبوت الاحتياج الى العام من المنطق وان كان ممنوعا
لكنه انما يضر اذا كان المراد من الاحتياج حقيقة بمعنى لولاه لامتنع واما اذا اريد منه ما يطلق عليه

الاحتياج في عرفهم هو العلاقة المصححة لدخول الفاء ولو على سبيل التجوز فلا يضر لانه حينئذ يكون بمعنى عروض
القانون فحصلت العصمة وذلك لا ينافي الحصول من غيره ايضا كما لا يخفى **قوله** قلت وقوع الخطاء الخ
اي وقوع الخطاء من الفضلاء المتصدين للاحتراز عنه والمبالغين في رفع الموانع عند تحصيل العلوم يستلزم
نظرية جميع تلك الطرق او بعضها فلا يتجه منع الاستلزام على ما صرح به محشي شرح المطالع بقوله فان البداهة
لا تستلزم المعلومية لجواز ان يكون ذلك بديهيا خفيا يعرض بسبب خفائه الغلط ووجه عدم التوجه ان
البديهي وان كان خفيا لكن لا يخفى على الكاملين المتحرزين عن وقوع الخطاء ووقوعا شايعا لكمال جهدهم
في التفتيش ومبالغتهم في اكتساب العلوم من مباديها فالقول بالبداهة وعدم المعلومية في حقهم بعيد **قوله**
وفيه نظر والجواب الخ نقل عنه رح وجه النظر والجواب نقل حاصل المنقول عنه في وجه النظر هو انا لا نسلم
ان وقوع الخطاء بالفعل في الفكر يستلزم عدم بديهية جميع الافكار الجزئية لجواز وقوع الخطاء في البديهيات
الخفية ولو سلم ذلك فلا نسلم ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية لا يحصل الا من الكليات لجواز ان يحصل
العلم اليقيني بها الا منها وتوجيه الجواب انه لا شك ان العلم اليقيني بالجزئيات من قبل الكليات سواء
كان على سبيل النظر او التنبيه تصون للذهن عن الخطاء فيها فيلزم من وقوع الخطاء بالفعل في بعض
الافكار ثبوت الاحتياج في اكتساب المطالب النظرية الى القانون المتعلق بالفكر الاصونية الذهن عن
الخطاء في الفكر وهذا القدر كاف في بيان الحاجة الى المنطق ولما كان المنعان ساقطين بثبوت الاستلزام
بين البداهة والمعلومية وتحقق نظرية الطرق كلها بوقوع الخطاء فيها وقوعا شايعا من المبالغين
في الاحتراز عنه وظهور ان العلم اليقيني بالمطالب النظرية انما يحصل بالاكتساب ولا اكتساب الا بالكليات
والجواب عنه واقع للنظر لتسليم عدم الحاجة الى القانون في حصول الجزم بالتميز بين الخطاء والصواب
واثبات الاصونية فقط فاعترض المحشي المدقق رح عما نقل ﴿قال لعل وجه النظر ان ما ذكر من عدم
بديهة جميع الطرق والمواد لوقوع الخطاء فيها بالفعل لا يدل على الاحتياج الى قانون فقط بل يدل

على الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية مطلقا سواء كان ذلك العلم حاصلا من الكليات اولا
بخصوصية حصوله من الكليات ملغاة في الاحتياج اليه الى العلم بالطرق لان المحتاج اليه هو العام
مطلقا وليس للخصوصية دخل في الاحتياج كما ان الدعائم مطلقا محتاج اليها في بقاء السقف و
ليس للخصوصية دخل في العلية فلا يثبت الاحتياج الى الكليات بخصوصيتها وامتناع حصوله من
الجزئيات نظرا الى ان المطلوب تحصيل اليقين الدائم وهو غير حاصل بها لا يستلزم ذلك
كما ان امتناع وجود الصورة الجسمية بغير المتناهية لا يوجب احتياج الهيولى الى المتناهي منها
كيف والمحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه لا يلزم ان يكون ممكنا فضلا ان يكون جميع انحاء حصوله
ممكنا فان عدم العقل الاول محتاج الى عدم الواجب مع ان عدمه مستحيل لذاته ولو سلم استلزام امتناع
الحصول من الجزئيات لحصوله من الكليات فلا يلزم من الاحتياج الى قانون الاحتياج الى القانون
المخصوص الذي هو المنطق فان القانون العاصم ليس منحصرا فيه بحيث لا يمكن ان يكون غيره والجواب
انا نمنع عدم امكان المحتاج اليه ههنا لان الافتقار الى العلم بالطرق الفكرية انما هو لتحصيل اليقين
الدائم اذ لا سبيل الى حصوله من الجزئيات لعدم انضباطها فلا بد ان يحصل من الكليات وما هذا الا احتياج
الى قانون عاصم ولا نسلم عدم الانحصار القانون العاصم في المنطق لانه عبارة عن مجموع قوانين
الاكتساب اعم من ان يكون هذه القوانين المدونة او غيرها فاذا ثبت الاحتياج الى القانون
العاصم ثبت الى المنطق ولو سلم عدم الانحصار فيه فنقول انا لا نعني ههنا حقيقة المحتاج اليه وهو بمعنى
لولاه لامتنع حتى يضرنا عدم الانحصار بل نعني به ما يترتب عليه العصمة ويصح ان يستعمل كلمة الفاء فيه
ولو على سبيل التجوز فيه ايماء الى انه بمعنى المترتب عليه ليس على الحقيقة لما مر من حيث الاستلزام
بين الترتب والاحتياج بل على المجاز بان يستعمل وقوع كلمة الفاء بين المحتاج وبعض افراد المحتاج اليه
ويقال روعي القانون فحصلت العصمة ولو امكن حصولها بغيره ايضا وكان قوله ولا نعني بالاحتياج

ههنا الا هذا القدر اشارة الى ذلك ولا شك ان هذا المعنى متحقق فى المنطق قياسا الى العصمة لان رعايته عاصمة عن الخطاء قطعا فتأمل ومن الله العصمة والسداد ومنه الهداية والرشاد قوله ما يبحث فيه اى يبين فيه اعراضه الذاتية انما اتى بهذا التفسير لان البحث وان كان عبارة عن البيان مطلقا لكن المقصود فى تعريف الموضوع هو البحث عن احكامه واحواله بالدليل او التنبيه اذ ما ليس بمفتقر الى احدهما كالقضايا البديهية الجلية فليس بمبحوث عنه فى العلوم وكذلك المراد بالاعراض الذاتية ليس الاعراض مطلقا سواء كانت اعراضا له او لنوعه او لعرضه الذاتى بل من حيث انها اعراض ذاتية له ومنسوبة اليه بالدليل المركب من قضيتين لتأدى الى المجهول وهذا اذا كانت المسئلة نظرية او التنبيه المؤلف من قضيتين ايضا اذا كانت بديهية خفية اولا فائدة فى جميع الواضحات ولو ذكر فانما تذكر على سبيل المبدئية فقط وحمل هذه الاعراض الذاتية بهذه الحيثية اى من حيث انها اعراض ذاتية للموضوع على موضوعات مسائله بتوزيعها وتقسيمها عليها بان يحمل عرض ذاتى له على موضوع مسئلة والآخر على موضوع مسئلة اخرى من مسائل هذا العلم فان البحث والبيان انما هو بالاستدلال او التنبيه فى عرفهم ومحط البحث ومرجعه هو المحمول لكونه مقصودا بالاثبات دون الموضوع ليرجع البحث اليه وطريقه التوزيع على المسائل بان يجعل محمول كل مسئلة مناسبا لموضوعه حتى ان موضوع المسئلة ان كان عين موضوع العلم فيحمل عليه عرض ذاتى له نحو كل جسم فله حيز طبعى وان كان نوع موضوعه فيحمل عليه نوع عرض ذاتى له نحو كل فلك فله شكل طبعى مستدير وهكذا فلا يتوهم صدق التعريف للموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التى تلحقه لذاته او لما يساويه على العرض الذاتى المحمول فان ما يلحق الموضوع لذاته او لما يساويه يلحقه اى العرض الذاتى لذاته او لما يساويه وتوضيحه ان ما يلحق الموضوع بالنظر الى ذاته يعرض العرض الذاتى بواسطة الموضوع المساوى له وما يعرض الموضوع لعرضه المساوى لذاته كان ذلك المساوى وهذا العرض الذاتى فيلحقه لذاته وان كان غيره فيعرض لما يساويه ولا يتوهم ايضا

صدقه على موضوع المسئلة فانه قد يكون مغاير الموضوع العلم بان يكون نوعا منه او عرضا ذاتيا له
او نوعا لعرضه الذاتي ومحموله يكون عرضا ذاتيا لهذا الموضوع فيلزم صدق تعريفه على موضوعه
موضوعيهما وذلك اى عدم توهم صدق تعريفه على العرض الذاتي وموضوع المسئلة لان الحيثية
التي هي حيثية كون العرض الذاتي عرضا ذاتيا للموضوع معتبرة ههنا كما صرح به الشيخ وغيره فلا يتوهم
صدقه عليهما اما تقرير عدم الصدق على الاول فهو ان الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث
انها اعراض ذاتية له والعرض الذاتي للموضوع وان كان عرضا ذاتيا لعرضه الذاتي المساوي له في
الواقع لكن لم يبحث عنه لكونه عرضا ذاتيا لهذا العرض الذاتي بل يبحث عنه لكونه من الاعراض الذاتية
لمعروضه الذي هو الموضوع اذ مطلق عروض العرض الذاتي لشيء لا يستوجب كون ذلك الشيء موضوعا
للعلم ما لم يعتبر كونه عرضا ذاتيا لهذا الشيء فلا يصدق تعريفه عليه اما على الثاني فبان موضوع المسئلة
اذا كان مغايرا لموضوع العلم ومحمولها عين محموله فلا ريب ان البحث عن اعراض هذا الموضوع ليس
لكونها اعراضا لموضوع المسئلة بالذات بل من حيث انها اعراض ذاتية لموضوع العلم وان كان
محمولها غير محموله فالبحث عنها انما هو لتحصيل معرفة ثبوت هذه الاعراض لموضوع العلم اذ تحصيل
من العلم بثبوتها لموضوعاتها ثبوت المفهوم المردد لاصل الموضوع وبالجملة اثبات الاعراض
الذاتية لموضوعات المسائل ليس من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث انها راجعة
الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا يلزم صدق تعريفه عليهما **قوله** اى يرجع هذا التفسير من
المحشي المحقق رح اما بالنظر الى ان مرجع البيان ومحط البحث هو المحمول اى محمول كان دون الموضوع
لان المقصود بالذات في العلوم معرفة احوال الاشياء لا تصورات انفسها كيف والبحث المعتبر عندنا
ما يكون بالدليل والتنبيه بما لا يدل الا على ثبوت المحمول للموضوع دون بيان حقيقته وثبوته في نفسه
كما هو الظاهر او هو بالنظر الى ورود الاعتراض على قوله ما يبحث فيه عن اعراض الذاتية على تقدير الفرق

بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما سياتي وتقريره ان المحمولين قد يكونان متغايرين فلا يكون محمولات
المسائل اعراضا ذاتية لموضوع العلم حتى يقع البحث في العلم عن اعراض موضوعه ووجه الدفع ان
المراد بالبحث عنها ان يرجع البحث اليها وان لم يكن مبحوثا عنها بالذات اذ من البين ان البحث
عن محمول المسئلة راجع الى البحث عن محمول العلم البتة بناء على ان البحث عن اعراض النوع ونوع اعراضه
كان البحث عن اعراضه قوله وهي الخارج الخ اراد بالحمل واللحوق في تعريف الاعراض الحمل بالمواطاة
وهو ما يكون بلا واسطة في او ذو وله اذ الاعراض الذاتية تقع محمولات والحمل المعتبر في المسائل
هذا الحمل واما ذكر المبادي كالوجود والوحدة والكثرة وغيرها في الامثلة فهو من قبيل التسامح
حيث يذكر المبادي ويراد منها المشتقات كما صرح به السيد المحقق قدس سره الشريف في حاشيته على شرح
المطالع وحينئذ لا يقال ان مبادي العوارض ليست محمولة على موضوعاتها بالمواطاة فلا يصح ذكرها
في الامثلة وفيه نظر من وجهين الاول بان الاعراض الذاتية لا يجب وقوعها محمولات فقط ولا
عدم تعلق البحث بالمبادي نفسها حتى يحتاج الى القول بالتسامح في ذكرها كيف والامور العامة كالوجود
والوحدة والكثرة لا يبحث عنها الا من حيث نفسها على طريق الموضوعية كما يقال الوجود زائد في الممكن
والتاويل بانه في قوة قولنا الممكن موجود بوجود زائد بعيد لان المستفاد منه ثبوت اثبات نفس الوجود
للممكن وكونه زائدا عليه ومن البين ان الاول بديهي غير قابل للبحث والثاني مثبت للمدعى وهو كون الامور
العامة نفسها متعينة للموضوعية اذ ليس مناط البحث الا كون الوجود زائدا والثاني بان العوارض
اللاحقة لموضوعاتها قد تكون صورا نحو كل جسم فيه مبدأ ميل كما هو مصرح عن رئيسهم في الشفاء ومن
الظاهر ان مبدأ الميل صورة غير محمولة على الجسم بالمواطاة فالمناسب ان يراد بالحمل هو الحمل بالمعنى الاعم اشتقاقا
كان او مواطاة فالعرض بحسب اصطلاح فن البرهان عبارة عن الخارج المحمول على شيء حملا بالمواطاة
وهو يعم الجوهر والعرض وذلك غير العرض الذي بحسب اصطلاح قاطيغورياس بالغين المعجمة لغة يونانية

معناه المقولات العشر لان العرض في هذا الاصطلاح عبارة عن القايم بالموضوع فهو لا يشمل الجوهر
بالنسبة الى اجناسها والاجناس بالاضافة الى فصولها اعراض بالاصطلاح الاول دون الاصطلاح
الثاني لامتناع قيام الحقيقة الجوهرية المتاصلة بالموضوع كما ان الذاتي في فن البرهان عبارة عما يوجد
في الشيء سواء كان داخلا في قوامه محمولا عليه او عارضا لذاته او لما يساويه والموضوع فيه هو الذي
يبحث عن عوارضه الذاتية وهذا الذاتي والموضوع غير الذاتي في ايساغوجي اي مبحث الكليات
الخمس اذ يطلق الذاتي في عرفهم على ما لا يكون خارجا عن حقيقة الشيء فالنوع ايضا ذاتي لافراده بهذا
المعنى وغير الموضوع في قاطيغورياس لانه فيه عبارة عن المحل المستغني عن الحال المتقوم له بالطبعة فيقابله
الهيولى فانها محل متقوم بالصورة الجسمية الحالية وتسمى مادة وغير الموضوع بحسب اصطلاح مبحث القياس
ايضا لكونه عبارة عن المحكوم عليه في القضية الحملية واراد بالشيء في قوله يلحق الشيء ما يعم الواحد
المتعدد الماخوذ من حيث الوحدة كالايصال الى المطلوب الفقهي في علم الاصول الذي موضوعه الكتاب
والسنة والاجماع والقياس لئلا تخرج الاعراض المبحوثة عنها في العلوم التي موضوعاتها متعددة
وانت تعلم انه لو جعل المفهوم الواحد الاعم من الجنسي والنوعي والشخصي موضوعا ويعد ذلك المتعدد
من انواعه وافراده لكان انسب من جعل المتعدد المشترك في جهة واحدة موضوعا واراد به ما يعم
من الماخوذ مع حيثية وغير الماخوذ معها اي مع الحيثية الزايدة على حقيقته ليس التعميم بالنظر الى الحيثية
المطلقة والا فلا بد في كل علم من اخذ موضوعه مع حيثية ما سواء كانت عين حقيقته او زايدة عليها
لان اعتبار الحيثية المطلقة في الموضوع اي موضوع كان ضروري لئلا يلزم اختلاط العلم الاعلى
الالهي والعلم الادنى الطبيعي بحيث لا يتمايز احدهما عن الآخر اذ يبحث في العلم الاعلى من الاشياء
من حيث الوجود فلو اخذ موضوع العلم الادنى شيئا مطلقا كمطلق الجسم من غير اخذ حيثية
معه اصلا لكان موضوعه مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود لاطلاقه فيصدق عليه

انه مبحوث بحيثية الوجود وهذا هو بعينه موضوع العلم الاعلى وذلك مستوجب لاختلاط مسايل احد
العلمين بمسايل العلم الآخر فعلم من ذلك ان التعميم باعتبار الحيثية الزايدة دون المطلقة كيف وقد اشار اليه
الى تعميم الشيء من اعتباره مع حيثية زايدة وعدم اعتباره معها الشيخ الرئيس في برهان الشفا حيث قال
موضوع العلم اما ان يكون قد اخذ على الاطلاق من حيث هويته وطبيعته التي هي عبارة من الماهية الماخوذة
من التشخص المساوق للوجود غير مشروط فيها زيادة معنى ثم طلبت عوارضه الذاتية المطلقة لهذا الموضوع
مثل العدد فانه من حيث هو بلا اشتراط معنى زايد عليه موضوع للحساب واما ان يكون قد اخذ لا على الاطلاق
ولكن من جهة اشتراط زيادة معنى على طبيعته من غير ان يكون ذلك المعنى فصلا لنوعه ثم طلب عوارضه
الذاتية التي تلحقه من تلك الجهة مثل النظر في عوارض الاكر المتحركة فان البحث من عوارضها اللاحقة
لها انما هو من حيث التحرك الذي هو حيثية زايدة على طبيعتها والاكر بضم الاول وفتح الثاني جمع اكرة
بمعنى الكرة فقد ظهر لك من هذا البيان ان الحيثية في موضوع الحساب حيثية الاطلاقية وفايدتها شرح المرتبة
وفي الاكر حيثية زايدة فيكون الشيء اعم من الماخوذ مع حيثية زايدة وغير الماخوذ معها فتم الاستشهاد ومما ينبغي
لنا ان يعلم ان الحيثية المعتبرة في الموضوع ليست علة للحوق الاعراض الذاتية له والا على تقدير ان يكون له
تلك الحيثية عرضا ذاتيا يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول كما ان موضوع الطب
ان الانسان من حيث الصحة والمرض وموضوع الطبيعي هو الجسم من حيث الحركة والسكون والحيثيتان في كلا العلمين
من الاعراض الذاتية المبحوثة عنها والجواب بان الحيثية ليست نفس الصحة والمرض والحركة والسكون بل
صلاحيتها واستعدادها فلا يلزم التقدم على نفسه لان المبحوثة عنها نفس هذه الامور وهي ليست حيثية
وصلاحيتها التي هي الحيثية لا يبحث عنها لا يحسم مادة الاشكال اذ الصلوح والاستعداد ايضا قد يبحث
عنهما كما يبحث في الطب عن بدن صالح للصحة والمرض وفي الطبيعي من جسم مستعد للحركة والسكون ولا قيدا
المعروضا لها حتى يقال ان الموضوع هو ما هو من متماته يجب ان يكون مفروغا عنه في ذلك العلم ومنه

الحيثيات لو كانت تقييدية لا تكون مبحوثة عنها مع انه قد يبحث عنها كما مر آنفا بل كانت علة للبحث
عنها في نظر الباحث ولحاظه لانه لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموضوع الا من هذه الحيثية او قيدا
المعروضاتها في نظر الباحث ايضا ليكون البحث مقصورا على تلك الحيثية مثل حيثية الايصال الى
المطلوب التصوري او التصديقي في موضوع المنطق ليس شرطا لعروض الجنسية والفصلية بنحو يكون المعروضيهما
بان يكون متمما لعلتها الفاعلية كيف وجنسية الجنس وفصلية الفصل من اللوازم الذاتية التي ليست
معللة بعلة فلا تصح علية الحيثية لهما من تلك الجهة ايضا ولا قيدا المعروضاتها بان يكون متمما لعلتها
القابلية كما سلف بل كان سببا للبحث او قيدا للموضوع في نظر الباحث فقط وحينئذ لا يرد ان
الحيثية المعتبرة في الموضوعات اذا لم تكن اطلاقية فلا بد ان تكون تعليلية او تقييدية ولا ثالث
لهما وعلى التقديرين يلزم المحذور لان كليهما لا تكون تلك الحيثيات من الاعراض المبحوثة عنها وبهذا ظهر
انه لا حاجة الى تمييز المسئلة المشتركة بين العلمين كحجية الاجماع المشتركة بين الاصول والكلام باختلاف
البراهين على ما هو المشهور بل يكفي تغاير الحيثيتين في نظر الباحث ليتميز كل منهما عن الآخر فالبحث عن حجيته
في الاصول من حيث اثباته للفرعيات وفي الكلام من حيث ان له دخلا في اثبات العقايد اليقينية
وفيه ان تغاير الحيثيتين في نظر الباحث علة كان او قيدا مستلزم لاختلاف البراهين اذ لو كان البرهان
في كلا المسئلتين واحدا لكان جهة البحث واحدة فلم تتميز احد العلمين عن الآخر وحينئذ لا يصح اختلاف
الحيثيتين بدون الاختلاف في البرهان قال الشيخ الرئيس في برهان الشفاء ان جسم العالم او جرم
الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا ولكن الطبيعي ينظر في الجسم الكلي وهو موضوع العلم الطبيعي بشرط
وذلك الشرط هو ان له مبدء حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط آخر هو ان له كما ومقدارا
فانهما وان اشتركا في البحث عن كروية ذلك الجسم لكنهما مختلفان بحسب النظر فهذا الى المنجم يجعل نظره
فيه من جهة ما هو كم وله احوال تلحق الكم من الاوضاع والنسب ويستدل عليه من جهة حدوث الحالات

عند الطلوع والغروب لتساوي الابعاد في كل وقت وتلك الحالات لا تتصور الا عند الكروية وذلك

اي الطبيعي يجعل نظره من حيث ما هو ذو طبيعة بسيطة لا تختلف مقتضاها وكل ما لا يختلف

مقتضى طبيعته لا يكون الا كرويا والمراد من الطبيعة ههنا هو الصورة النوعية اذ التحقيق ان موضوع

الطبيعي هو الجسم من حيث اشتماله على الصورة النوعية والعبارات المختلفة الواقعة في تعيين الحيثية

كلها راجعة اليها وليس المراد من الطبيعة ههنا ماهية الشئ وحقيقته ولا المزاج او الحرارة الغريزية او

القوة النباتية على ما وقع عليه اصطلاح الاطباء ولا ما عليه نظام الوجود ولا العناية الالهية كما

لا يخفى فقد ثبت من نقل هذا الكلام ان شيئا واحدا قد يكون موضوعا لعلمين من دون تغاير اصلا

والحيثية التي بحسبها التغاير ليست علة للبحث ولا تقييدية بل هي في نظر الباحث فقط فالعلمان

كما يختلفان بحسب اختلاف الموضوعات كذلك يختلفان باختلاف جهة البحث وبهذا القدر تم الاستشهاد

**قوله** لذاته او لما يساويه الخ اي يلحقه لذاته بان لا يلحقه بواسطة ان يلحق شيئا آخر او يلحقه لما يساويه

بان يلحقه بواسطة لحوقه لشئ آخر لكن يشترط ان يكون ذلك الشئ الذي هو الواسطة مساويا له اي لذي

الواسطة صدقا بحيث كلما صدق عليه ذلك الشئ صدق عليه الشئ الآخر كتعجب الضاحك للانسان بواسطة

كونه متعجبا او تحققا لا صدقا بحيث اذا تحقق احدهما تحقق الآخر من غير ان يصدق احدهما على الآخر

كالحركة العارضة للكواكب طولا وعرضا بواسطة فلكها الحامل والتدوير المباين الملازم لها وجودا

او عدما والواسطة في العروض فالمعتبر في التقسيم الاول هو ما يقال له العرض الاولي لعروضه اولا وبالذات

نفي الواسطة في العروض التي هي عبارة عما يكون شيئ عارضا لشئ ذاتا وحقيقة ثم بواسطته بعروض

لامر آخر بنوع من العلاقة مجازا كالحركة اللاحقة لجالس السفينة بواسطتها ونفي احد قسمي الواسطة

في الثبوت وهو ان يكون كل من الواسطة وذي الواسطة معروضا حقيقيا للصفة بان يكون اتصاف

الواسطة بتلك الصفة سببا لاتصاف ذي الواسطة بها فالصفة قائمة بهما حقيقة ولها وجودان باعتبار

القيام بهما الا يلزم قيام عرض واحد شخصي بمحلين متغايرين ذاتا ووجودا كالحركة اللاحقة للمفتاح بواسطة اليد وانما قيد بنفي هذا القسم من قسمي الواسطة في الثبوت لان وجود القسم الآخر الذي هو ما يكون الواسطة فيه سببا لثبوت الصفة لذي الواسطة من غير اتصاف نفسها بها وانما لها حظ من السببية فقط كالوجود العارض لزيد مثلا بواسطة الامكان لا يضر بالمقصود اذ الكل هو اللحوق لذاته اذ الواسطة فيه سبب محض وعلة بحتة غير متصفة بالعارض وانما الموصوف به ذو الواسطة لا غير حتى يمتنع اللحوق بالذات والمعتبر في القسم الثاني تحقق احدهما من غير تعيين بان يتحقق الواسطة في العروض او الواسطة في الثبوت المنفية في القسم الاول لكن لا مطلقا بل بشرط التساوي بين الواسطة وذيها صدقا او تحققا واذا عرفت معنى العرض الذاتي فما يعرض الشيء بعد العروض للامر الاعم وان كان ذلك الاعم جزء له والامر الاخص في الصدق والتحقق او للامر المباين له فيهما كالمحسوسية العارضة للمقدار بواسطة الضوء لا يعد عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل يعد عرضا غريبا بالنسبة اليه لانه احق بان يعد من احوال هذا الاعم او الاخص او المباين لا من احوال ذلك الشيء وهذا في الواسطة في العروض ظاهر اذ الاعراض ليست لاحقة بذي الواسطة حقيقة حتى يعد من احواله اما فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقة فكذلك الا انهم بالنظر الى تشابه الواسطة في العروض في ثبوت الصفة لذي الواسطة بالذات عدوه من العرض الغريب كما لا يخفى وما يعرض له بعد عروضه لما يساويه وان كان احق بان يعد من احوال ذلك المساوي لا من احوال هذا الشيء لكنه يعد من احوال الشيء للارتباط والاتحاد بينه وبين مساويه وعدم انفكاك بينهما في الصدق او التحقق فلا ضير في عد احدهما حالا للآخر واطلاق العرض الذاتي عليه بخلاف العارض لاجل الاعم او الاخص فانه لا يصح فيه عد عوارض احدهما من عوارض الآخر لعدم ذلك الارتباط وجواز الانفكاك بينهما وفيه ان ذلك في التساوي بحسب الصدق مسلم للاتحاد في الوجود اما في التساوي بحسب التحقق كما في المباين المساوي فممنوع لعدم

ذكر كبير الاتحاد وعدم الانفكاك مطلقا لا يستوجب ان يعد العارض لاحدهما عارضا للآخر الا ترى

ان عوارض الابوة لا تعد من عوارض البنوة مع كونهما متضايفين فما ينافي العرض الذاتي هو العارض

لاجل الاعم او الاخص على الوجه الذي سبق من كونهما واسطة في العروض او واسطة في الثبوت بالمعنى

الاول العارض الذي هو الاعم او الاخص فان كل واحد من الجنس والفصل عرض ذاتي للآخر لانتفاء الوسائط

المذكورة بينهما مع ان كلا منهما ليس مساويا للمعروض بل بينهما عموم مطلقا ولما فرغ من تحقيق

حقيقة الاعراض الذاتية شرع في تقسيمها فقال فالعرض الذاتي يمكن ان يختص بالطبيعة المعروض

من حيث هي ولا يتجاوز عن الطبيعة الى الافراد كلية كانت او جزئية ذهنية او خارجية كالجنسية

العارضة للحيوان لا يجوز ان يتجاوز عنه الى افراده النوعية وكذا النوعية اللاحقة للانسان غير

سارية الى افراده الشخصية لكن هذا القسم لا يبحث عنه في العلوم لان المسائل هي القضايا المتعارفة

التي ليس الحكم فيها الا على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد وما ليس فيه الحكم الا على الطبيعة فقط

لا يكون من مسائل العلم فلا يكون مبحوثا عنه ويمكن ان لا يختص بالطبيعة من حيث هي بل يسري

الى الافراد فيكون هذا العرض مساويا لما هو عارض له او اعم منه او اخص مطلقا او من وجه لجواز

ان لا يكون بينهما واسطة لا في العروض ولا في الثبوت اصلا ويكون العرض مما تستدعيه الذات

ولازما من لوازمها او تكون واسطة في الثبوت فقط لا القسم المنفي في العرض الاولي بل القسم الآخر

الذي لا تكون الواسطة فيه معروضا وتكون هذه الواسطة مساوية للمعروض او اعم او اخص منه مطلقا

او من وجه بحسب الصدق او بحسب التحقق فيكون العارض كذلك ضرورة انه يوجد بوجود الواسطة

وينتفي بانتفائها لكونها علة لثبوته ولا يقدح عموم هذه الواسطة وخصوصها في كونه عرضا ذاتيا

لان الواسطة بهذا المعنى سفير محض والعارض انما يعرض لذي الواسطة فقط فقد برد بما ذكرنا من

اشتراط المساواة في العرض الغير الاولي بين الواسطة وذيها ومن كونها معروضا حقيقيا

للعرض نظيره انه في تمثيل اللاحق بواسطة الامر المساوي وصدقا بالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب
والتعجب اللاحق له بواسطة ادراك الامر الغريب ونحوهما من الامثلة كما هو المشهور بينهم مسامحة من
وجهين احدهما بارادة المشتق من لفظ المصدر وثانيهما بجعل مفهوم المشتق واسطة باعتبار اخذ
المفهوم الخاص الذي هو الانسان في مفهومه لان المراد من الوسائط مفهوماتها ضرورة ان المساواة
وغيرها من النسب كالمباينة والعموم والخصوص انما هي بحسب المفهوم لكلي صدقا وتحققا ولا
شك ان مفهوم المتعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب كيف ومفهوم المتعجب ليس
بضاحك ولا مفهوم المدرك بمتعجب بل المعروض مصداقهما هو الانسان من حيث قيام التعجب والادراك
به فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر وما قال المحشي المحقق رح في حاشية شرح التجريد ان كل مفهوم يصدق
على فرد شيئي فهو يصدق على مفهومه وطبيعته من حيث هي بان يؤخذ في مرتبة لا بشرط شيء لاتحاده
معه فكانه اراد بمفهوم المفهوم الذاتي لا ما يشمل العرضي ايضا حتى يقال ان صدق الضاحك على
افراد المتعجب يصدق على مفهومه للاتحاد بينهما اذ التعجب ليس ذاتيا لافراده بل هو عرضي لها فلا يكون
مفهومه معروضا وفيه ان التخصيص بالذاتي مما يأبى عنه كلامه في تلك الحاشية لان كلامه في الرسم
لمفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر وذلك عرضي لافراده لا ذاتي كما لا يخفى او اراد بالصدق على ذلك المفهوم
ما يشمل الصدق لا على سبيل الحقيقة اي الصدق بالعرض والتخصيص بالاول وحينئذ يكون الصدق على الفرد
صدقا على مفهومه بالعرض البتة وذلك القدر وان كان كافيا لصحة تعريف مفهوم مشتق بمفهوم مشتق
آخر لكن لا يكفي لدفع المسامحة اذ الصدق بالعرض لا يقتضي ان يكون مفهوم الموضوع الذي هو الواسطة
بالمعنى المعتبر ههنا معروضا حقيقيا لعرضي المحمول والا اي وان لا يكن المراد بالصدق ما قلنا فلا تحقيق
انه لا يصح ذلك الاستلزام مطلقا كيف ومناط الصدق للعوارض هو قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع
ولا يلزم من قيام المبدأ بالفرد قيامه بالمفهوم من حيث هو حتى يصح ذلك الاستلزام وانت تعلم ان

هذا التعليل لعدم الاساس الصدق على المفهوم الذاتي ايضا اذ الفردية صادقة على الفرد ولا يصدق

على مفهومه من حيث هو وكذا الصدق على المفهوم العرضي ولو بالعرض لان النوع فرد للعرض العام

وصادق عليه النوعية وغير صادقة على العرض العام ولو صدقا عرضيا فلا يصح ذلك الا في العوارض

التي يتصور عروضها للمفهوم والتحقيق ان الامر المساوي مبهما له اعتباران الاول اعتباره من

حيث نفس مفهومه وبهذا الاعتبار عرض ذاتي للشيء واسطة في عروضه لعرض آخر وليس واسطة اصلا لعدم كونه

معروضا لهذا الآخر والثاني اعتباره من حيث انه مأخوذ مع الطبيعة الانسانية ومتحد معها ولو

اتحادا بالعرض فهو بهذا الاعتبار معروض لعرض ذاتي آخر فالمتعجب من حيث انه هو من غير لحاظ

الاتحاد مع الطبيعة الانسانية في مرتبة لا بشرط شيء عرض ذاتي للانسان ومن حيث هو مأخوذ

مع الطبيعة الانسانية ومتحد معها معروض للضاحك وواسطة في عروضه للانسان لانه لا يصير ضاحكا

الا بواسطة كونه متعجبا فلبثا من قبيل فيه اشارة الى لزوم كون الانسان معروضا للضاحك مرتين مرة

في ضمن المتعجب ومرة بنفسه وهو باطل **قوله** على ما ذكره المتأخرون الخ متعلق بتفسير الموضوع بما يبحث

فيه عن عوارضه الذاتية لا بتعريف العرض الذاتي ولا بتوجيه تفسير الموضوع حتى يتوهم ان هذا التعريف

والتوجيه مختار للقدماء واما المتأخرون فعرفوا العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او لجزئه

الاعم فما جعله المحقق مذهب المتأخرين هو الا مذهب المتقدمين وحينئذ المراد بالمتأخرين العلماء المتأخرون

فان العلماء المتقدمين ومنهم الشيخ الرئيس قد جوزوا البحث عما ليس عرضا ذاتيا لموضوع العلم حيث

صرح موضوع الصناعة في الشفاء بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها كما سيأتي ويحتمل ان تتعلق

بتفسير العرض الذاتي وحده هو ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او مع تفسير الموضوع وتوجيهه والمراد

بالمتأخرين جمهورهم كالعلامة الرازي والمحقق الشريف ومن يحذو حذوهما واشار بهذا الاطلاق

الى ان خلاف بعضهم حيث زعموا ان ما يلحق الشيء لجزئه الاعم كالحركة بالارادة العارض للانسان بواسطة

الحيوان عرض ذاتي خلاف لا يعتد به ولا يشير بهذا التقييد الى خلاف المتقدمين وكيف يصح ذلك فان
الشيخ مع انه من العلماء المتقدمين قد وصف هذا التفسير في برهان الشفاء بانه اشد تحقيقا مما نقل في
ذلك خلافهم مع انه لو كان لهم فيه خلاف لما اهمله قوله او بان يجعل نوعه الخ اي وبان يجعل جزءه اي
اي جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي للنوع والمراد بالجزء الجزء الخارجي
لا المحمولي فانه قد يكون اعم كما يقال الصورة تفسد وتتبدل باخرى صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات فان
الصورة النوعية الكائنة او الفاسدة جزء للجسم العنصري الذي هو نوع موضوع العلم وفيه ان تجويز البحث
عن الصورة النوعية ليس من جهة انها جزء لنوع موضوعه بل من حيث انها عرض ذاتي للموضوع هو الجسم
المطلق فلا فائدة في تجويز البحث عن الجزء من حيث انه جزء هذا اذا كان ضمير جزئه راجعا الى نوع موضوع
العلم واما اذا ارجع الى الموضوع فالمراد بالصورة الصورة الجسمية وبالتبدل تبدل تشخصها
والا فالصورة النوعية ليست بجزء للجسم الطبيعي المطلق بل من لواحقه ويؤيده ما في الحاشية ان موضوع
المسئلة ههنا جزء لموضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع موضوع العلم فانه
يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحققا انتهى انما صار الكون والفساد
عرضا ذاتيا للنوع لان الجسم الفلكي لا يقبلهما قوله لما يعرضه اي النوع بواسطة امر اعم منه وواسطة
في الثبوت على احد القسمين المعتبر في العرض الاولي لموضوع العلم نفيا وفي غير الاولي اثباتا ما نشترط
التساوي ولا القسم الآخر منها هو ما لا يكون الواسطة فيه معروضا لانها سفير محض لا يضر عمومه عن
موضوع العلم فلا حاجة فيه الى اشتراط عدم التجاوز او واسطة في العروض يشترط ان لا يتجاوز ذلك
الاعم في العموم عن موضوع العلم سواء كان مساويا له او اخص منه لئلا يكون البحث في العلم عن العرض
الغريب لموضوعه والبحث عما هو عرض ذاتي لنوع موضوع العلم او لنوع عرضه الذاتي وان كان
في الظاهر بحثا عن العرض الغريب لموضوع العلم لكونهما غير عارضين له لذاته او لما يساويه بل الاخص

لكنه في الحقيقة بحث عن العرض الذاتي لرجوعه الى البحث عنه بناء على الفرق بين محمول العلم و
محمول المسئلة وعدم لزوم العينية بينهما فهذا الشرط الذي هو عدم التجاوز انما هو على تقدير الفرق
بين المحمولين وبقاء تعريف الموضوع على حاله واما على تقدير المسامحة وحمل الاعراض الواقعة
في تعريف الموضوع على خلاف الظاهر بان يراد بها ما يعرض الشيء لامر مساو او اعم او اخص
وتجويز البحث عن العوارض الغريبة فلا حاجة اليه لان هذا الشرط انما كان لاخراج العرض الغريب
عنه فلما جوز البحث عنه بدخوله في تعريف العرض فلا فائدة في ذلك الاشتراط فيل بتجويز البحث عن العرض
الغريب ايضا لابد ان يشترط بذلك لئلا يلزم خروج البحث عن موضوع الصناعة عند البحث عن العارض
لاجل الاعم وفيه انه لا يلزم الخروج الا اذا جعل ذلك الاعم موضوع المسئلة واما اذا كان موضوعها نفس
موضوع العلم او نوعه او عرضه الذاتي ومحمولها هذا العارض لاجل الاعم فلا يلزم ذلك قوله او يجعل
عرضه الذاتي الخ ههنا اربع صور تعرض المحشي المحقق عن مثال صورة واحدة منها اعتمادا على استخراج
المحصلين الاولى ان يجعل عرضه الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له العرض الذاتي له اي لذلك العرض الذاتي
كقولهم كل حركة تنطبق على الزمان فالحركة التي وقعت موضوعا لهذه المسئلة عرض ذاتي لموضوع العلم
هو الجسم والانطباق الثابت لها من عوارضها الذاتية والثانية ان يجعل العرض الذاتي لموضوع العلم
موضوع المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر اعم منه بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقولهم كل حركة تنقسم
الى غير النهاية فالانقسام عارض للحركة التي هي عرض ذاتي لموضوع العلم بواسطة الاتصال الذي هو اعم منها
لوجوده فيها وفي غيرها من الجسم والزمان لكن لم يتجاوز في العموم عن موضوع العلم هو الجسم وعن عوارضه
بلا واسطة او بواسطة كالزمان حتى يكون عرضا غريبا ولا ينتقض بالبعد المجرد لان الكلام على طريقة
المشائين وهم غير قائلين به والثالثة ان يجعل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة
ويثبت له عرض ذاتي له اي لهذا النوع ومثاله ما ذكره هو كل متحرك بحركتين مستقيمتين لابد ان يسكن بينهما

فان المتحرك بالحركتين المستقيمتين نوع العرض الذاتي الذي هو المتحرك بالغير المقيد بقيد الاستقامة والسكون بينهما عرض ذاتي له والرابع ان يجعل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر هو اعم منه كقولهم كل حركة بطيئة لا يتخلل السكون بينها فان عدم تخلل السكون عارض للحركة البطيئة التي هو نوع من انواع الحركة المطلقة العارضة لموضوع العلم بواسطة الاتصال الاعم من الحركة بحيث لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم وعوارضه كما عرفت وبالجملة قد يكون موضوع المسئلة نفس موضوع العلم نحو كل جسم متحيز وقد يكون نوعه كما يقال كل فلك متحرك على الاستدارة دائما وقد يكون جزءه كقولهم الصورة تفسد وتبدل باخرى وقد مر تحقيقه وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم ونوعه اي نوع عرض ذاتي له وقد مر مثالها وقد يكون عرضا ذاتيا لعرض ذاتي لموضوع العلم نحو هل الزمان يصح انقطاعه فالزمان عارض للحركة وهي من عوارض الجسم وقد يكون عرضا ذاتيا لعرض ذاتي للعرض الذاتي له كالتقدم والتأخر العارضين للزمان العارض للحركة العارضة للجسم وقد يكون عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم كما يقال هل الشوق يكفي في اقتضاء الحركة فالشوق عرض ذاتي للحيوان وهو نوع للجسم وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتي كقولهم كل حركة حافظة للزمان فهي غير منقطعة فعدم الانقطاع عارض للحركة الحافظة التي هي عرض ذاتي لنوع الحركة هو الحركة المستديرة وقد يكون مجموعها عرضا ذاتيا و نوعه وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتي كما مر في الامثلة من التحيز والحركة على الاستدارة والانطباق على الزمان والسكون بين الحركتين المستقيمتين وربما يكون موضوع المسئلة نفس موضوع العلم مع العرض الذاتي لهذا الموضوع ونوع موضوع العلم مع العرض الذاتي له اي للموضوع ونوع موضوع العلم مع عرضه الذاتي اي العرض لهذا النوع وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي مع العرض الذاتي فالاول كما يقال هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبيعي معا فالجسم مع التحرك الذي هو عرض ذاتي له وقع موضوعا للمسئلة والثاني كقولهم هل الحيوان

فالحركة على الاستدارة نوع للعرض الذاتي الذي هو الحركة مطلقا وعرض ذاتي

[illegible]

المتحرك يخلو عن ارادة فالحيوان النوع مع العرض الذاتي لموضوع العلم هو الجسم موضوع للمسئلة والثالث
مثل ان يقال هل الحيوان المريد يتخلف حركته عن ارادة التحريك فههنا موضوع المسئلة هو الحيوان النوع
مع عرضه الذاتي الذي هو الارادة والرابع نحو هل بطوء الحركة تتخلل السكون فالبطوء العارض للحركة
التي من عوارض موضوع العلم وقع معها موضوعا للمسئلة والحاصل ان طريق البحث ليس منحصرا
فيما ذكره المحشي المحقق رح بل المدار على ان لا يكون البحث خارجا عن اصناف موضوع العلم واصناف
اعراضه الذاتية المنسوبة اليه كما مر تفصيلها **قوله** وقد نص الشيخ الى لا خلاف لاحد في ان ما يعرض الشيء
لامر اخص بان يلحقه بواسطة انواعه وانواع اعراضه الذاتية عرض غريب بحسب الحقيقة ولا خلاف
في ان ما هو عرض غريب لموضوع العلم لا ينسب الى الموضوع ولا يعد من احواله المنسوبة اليه ولا يبحث
عنه في العلم اصلا فالاعراض الذاتية الواقعة في تعريف الموضوع هي الاحوال المنسوبة اليه لا غير فذكرها
اي ذكر العوارض الذاتية بعد كشف عبارة الشيخ للبيان والتفصيل لا لبيان التغير حتى تكون تلك العبارة
منه نصا على ما اراده المحشي المحقق رحمه الله من تجويز البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه حيث حمل قوله
عن الاحوال المنسوبة اليها على تجويز البحث عن العوارض الغير الذاتية بقرينة عطف العوارض الذاتية
عليه اما العوارض الذاتية المذكورة في تعريف المسائل من ان محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع
او لانواعه او عوارضه فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد الموضوع اي موضوعات المسائل
على الاطلاق والعموم سواء كانت شاملة لجميع افراده منفردا او على سبيل التقابل فان العرض الذاتي
منه ما يشمل جميع افراد الموضوع على الاطلاق والانفراد كالتحيز للجسم فانه عارض لكل فرد منه ومنه
ما يشملها على سبيل التقابل كالزوجية الثابتة للعدد فانها وان كانت مختصة ببعض افراده لكنها
مع المقابل الذي هو الفردية شاملة لجميعها وحينئذ العوارض الذاتية لانواع الموضوع وانواع اعراضه
الذاتية وان لم يكن اعراضا ذاتية له على الانفراد لكنها من عوارض الذاتية على التقابل وبالجملة لا يبحث

الا عن الاعراض الذاتية للموضوع شاملة كانت او غير شاملة فلا نص عن الشيخ في تجويز البحث عن الاعراض
الغريبة اصلا وقد قال تلميذه بهمنيار في التحصيل ولو كانت الاعراض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان
يدخل كل علم في كل علم فلم يبق التمايز بين العلوم اذ لا شبهة في ان اعراض موضوع كل علم اعراض لموضوع
علم آخر ولاحق له بواسطة المباين او الاعم او الاخص وصار النظر في موضوع علم ليس النظر في موضوع علم
مخصوص بل يكون النظر في موضوع علم نظرا في موضوع علم آخر لاتحاد العوارض ولكان العلم الجزئي علما كليا
لان موضوع العلم الكلي اعم من موضوع العلم الجزئي والعوارض اللاحقة لموضوعه اعراض للنوع العلم
الجزئي على ذلك التقدير ولما كانت العلوم متباينة اذ تباين العلوم بتباين الموضوعات وتباينها انما هو
تباين العوارض فاذا كانت العوارض متحدة فلا تباين بينها فان قلت ان الشيخ قد جوز البحث عن الاعراض
اللاحقة لامر اخص حيث قال يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بالانواع فكيف التوفيق قلنا
ان البحث عنها ليس من حيث عروضها لامر اخص بل من حيث انها عارضة للطبيعة من حيث هي كما
سيأتي واعترض عليه المولى المحقق ملك العلماء قدس سره ان صاحب التحصيل لعله اراد بالاعراض الغريبة
اعراضا تكون غرابتها بالنظر الى موضوعات المسائل وموضوع الصناعة جميعا لان هذه الاستحالات
الاربعة المذكورة انما تلزم على هذا اما ما كانت غرابتها بالنسبة الى موضوع الصناعة فقط كما فيما نحن
فيه فكلا كيف ولا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة التي كانت اعراضا ذاتية
لموضوع المسئلة اعني الانواع وانواع الاعراض دخول كل علم في علم آخر وصيرورة النظر لا في موضوع
مخصوص بل يلزم دخول الابحاث المتعلقة بانواع الموضوع وانواع اعراضه في العلم ولا شناعة فيه
اصلا وقد نص الشيخ على ان موضوع الفن اذا كان نوعا لموضوع الصناعة ولم يوجد مع حيثية لا توخذ في
موضوع العلم فهذا الفن جزء من ذلك العلم البتة كما في السماء والعالم والطبيعي وكذا لا يلزم على هذا التجويز
صيرورة العلم الجزئي علما كليا لان الكلي يبحث فيه عما يعرض الشيء من حيث الوجود ولكن هو اعم الحيثيات

وههنا لا يلزم كون البحث من تلك الحيثية حتى يصير العلم الجزئي كليا ولا عدم تباين العلوم اذ كل علم لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ولا عن نوعه او عرضه او نوع عرضه فهو مغاير لذلك العلم فلا تأييد بهذا الكلام اصلا والذي اوقع المحشي المدقق رحمه الله في هذه التاويلات البعيدة انه رأى في بعض عبارات القوم ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها ولم يتفطن انهم لم يريدوا بذلك انه لا يبحث عن الاعراض الغريبة للموضوع اصلا لا بان يثبت له ولا لانواعه واعراضه حتى ينفعه بل ارادوا به ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان يجعل محمولة لما هي اعراض غريبة له وينعقد منها قضية لما قالوا ان شرط المسائل البرهانية ان تكون محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعاتها ولا يلزم منه عدم جواز البحث عن الاعراض الغريبة للموضوع مطلقا كيف ولو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز وقوع موضوع المسائل الا موضوع الصناعة دون نوعه ونوع اعراضه لان الاعراض الذاتية للموضوع اعراض غريبة لانواعه وانواع اعراضه وعارضة لها بواسطة امر اعم فلو وقع موضوع المسئلة نوع موضوع الصناعة او نوع اعراضه لكان المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوع الصناعة عرضا غريبا لموضوع المسئلة مع ان المسائل البرهانية يجب ان تكون محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعاتها فتامل **قوله** او مبني على الفرق اصلا اي حاصل كلام محشي المحقق رح في التفصي عن لزوم البحث عن العرض الغريب بعد الاغماض عن تجويز البحث عنه بان يحا الـ[illegible] في تعريف الموضوع ان موضوع العلم كما يكون عين موضوع المسئلة وغيره كذا محمول العلم قد يكون عين محمول المسئلة وقد يكون غيره الاول كقولهم كل جسم فله حيز طبيعي فالحيز الطبيعي الذي وقع ههنا محمولا للمسئلة ليس مغايرا لمحمول العلم لعدم المغايرة بين الموضوعين والثاني نحو كل فلك لا يقبل الخرق والالتيام فان عدم القبول الذي هو محمول المسئلة ههنا ليس عين محمول العلم لكونه من عوارض نوع موضوعه اعني الجسم لكن المبحوث عنه في الحقيقة على كلا التقديرين محمول العلم اما على تقدير العينية فهو ظاهر واما على تقدير الغيرية فمحمول المسئلة وان لم يكن من الاعراض الذاتية للموضوع

العلم بحسب نفسه بل هو عرض غريب له لكن اذا اعتبر ذلك المحمول مع مقابله واخذ مفهوم مردد بين محمولات المسائل

المتقابلة اى امر دائر بينها يقع محمولا للعلم ويكون عرضا ذاتيا لموضوعه باثبات شقوقه لنوع نوع منه

فعلى تقدير لم يتجاوز البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم فصار المبحوث عنه في الحقيقة هو محمول العلم

وانت تعلم ان المفهوم المردد بين امتناع الخرق ومقابله مثلا ليس امرا حقيقيا بل من الامور الاعتبارية

الحاصلة بتعمل العقل واعتباره من محمولات المسائل وما يبحث عنه في العلوم على ما يحكم به الضرورة الغير

المشوبة بالوهم هو احوال حقيقية متحققة في انفسها من غير تعمل الاعتبارية اذ لا كمال في معرفة الاعتباريات

وفيه ان المفهوم المردد ليس من الامور الاختراعية الصرفة الغير المتحققة في الواقع لا من حيث الذات

لا من جهة المنشأ بل هو من الامور التي ينتزعه العقل من منشأ صحيح وذلك القدر كاف لتعلق البحث

به ولا يجب كونه من الامور العينية الا ترى ان الذاتية والاشتراك مع عدم كونها من الموجودات

العينية يبحث عنها ويقصد اثباتها للوجود فتدبر وايضا اذا قصد من اثبات الاعراض الذاتية للانواع

اثبات المفهوم المردد لموضوع العلم يلزم حينئذ ان لا يكون اثبات محمولات المسائل في المسائل

انفسها مقصودة بالذات بل يصير المقصود شيئا آخر ويكون تلك المحمولات اعراضا غريبة غير مطلوبة

في المسائل مع ان الضرورة يشهد بخلافه قال الشيخ الرئيس في برهان الشفاء ان الاعراض الغريبة

لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية لعدم صلوحها لتعلق اليقين الدائم بها وانت خبير بان

لان الاعراض الغريبة عارضة

القصد ان تعلق اولا بالاحوال الذاتية لموضوع العلم لكنه تعلق ثانيا في ضمن المسائل بمحمولاتها

فلا يلزم خلو القصد عنها مطلقا وتلك المحمولات وان كانت اعراضا غريبة بالنسبة الى موضوع العلم لكن بالنسبة الى موضوعاتها

فكلا حتى يلزم كونها غير مقصودة في المسائل وتحقيق المقام بحيث يندفع به الايراد عن تعريف المصنف

ان المعتبر في موضوع العلم هو نفس الطبيعة من حيث هي و مطلق الشيء من غير اعتبار امر زائد عليه حتى الا

اى موضوع المهملة لا الطبيعة المتناولة لكل فرد من حيث العموم ولا الموجود في البعض من حيث الخصوص

والالما كانت الاحوال العارضة لها من حيث الخصوص على تقدير الاول والعوارض اللاحقة لها من حيث
العموم على الثاني مبحوثة عنها لتباين الحيثيتين ثم لما صارت الطبيعة بذلك الاعتبار مشتملة على جميع مرا تبها
حيثياتها فما يلحقها من العوارض من حيث العموم والخصوص فهو عرض ذاتي لها من حيث هي لاتحادها معها
ذاتا ووجودا فتكون احكامها عين احكامها وان كان ذلك عرضا غريبا لها من حيث العموم والخصوص
مثلا موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي بلا اشتراط امر زايد عليه لا من حيث شموله
لكل فرد على سبيل العموم ولا من حيث تناوله لبعض الافراد على الخصوص فما يلحقه من حيث العموم كالتحيز مثلا
ومن حيث الخصوص كالقوة اللامسة اللاحقة له بواسطة الحيوان عرض ذاتي للطبيعة من حيث هي لما عرفت
من الاتحاد بينهما وان كان ما يلحقه من حيث الخصوص عرضا غريبا للطبيعة العامة وكذا ما يعرضه من حيث العموم
غريب بالنسبة الى الطبيعة الخاصة واذا عرفت ذلك فالعارض للشيء لامر اخص منه ان اعتبر
فيه اتحاد ذلك الاخص مع المعروض الذي هو نفس الشيء من حيث هو ولو بالعرض بان يعتبر ذلك
الاخص نحوا من اتحاد هذا الشيء المطلق وحصة من حصصه مع عزل اللحاظ عن خصوصه وتعينه فهو بهذا الاعتبار
من الاعراض الذاتية له لاتحادهما في الوجود الذي هو مناط العروض وان اعتبر تعين هذا الاخص وخصوصه
واخذت الاحوال العارضة له من حيث الخصوصية فهو بهذا الاعتبار من الاعراض الغريبة له لانفصالها
عنه في هذا اللحاظ وهذا البيان لا يجري في العارض للشيء لامر اعم حتى يكون عرضا ذاتيا له باعتبار و
عرضا غريبا له باعتبار آخر فان الاعم اي مطلق الطبيعة من حيث هي لا الطبيعة العامة لانها ليست موجودة
في الخارج ولا متحدة مع الاخص لوجدته المبهمة صالح لان تحصل بكل قيد اعتبر معه وتحد مع الاخص اي الاخص
كان اتحادا بالذات او بالعرض فيمكن حينئذ ان ينسب وجود ذلك الاخص الى الاعم من حيث هو ويكون الاعراض
الذاتية له اعراضا ذاتية للاعم والاخص لوحدته المتشخصة ليس متحدا مع وجود الاعم لجواز وجوده في ضمن
وجود لاخص آخر حتى يكون كذلك وحينئذ لا يمكن انتساب العوارض اللاحقة للاعم في مرتبة وجوده الى الاخص فافترقا

وفيه ان العوارض اللاحقة للاخص لو كانت اعراضا ذاتية لطبيعة الاعم من حيث هي للزم عدم تمايز العلوم
وتداخل بعضها في بعض كون العلم الجزئي علما كليا لان الجسم مثلا متحد مع طبيعة الموجود بما هو موجود
على ذلك التقدير فيكون الاعراض اللاحقة له اعراضا ذاتية للموجود نظرا الى هذا الاتحاد والجواب
بان الاعراض المبحوثة عنها في العلم الجزئي وان كانت بالنظر الى ذلك الاتحاد اعراضا ذاتية لموضوع
العلم الكلي لكن التمايز بينهما بالحيثية التي في نظر الباحث وجهت البحث لا بدفع الخلط والخبط اذ المتعلم
الناظر في الطبيعي مثلا اذا ورد عليه قولنا كل جسم فله حيز طبيعي وتشكل كذلك فلا يدري انه مسئلة من الالهي
او من الطبيعي لان التحيز والتشكل كما هو عرض ذاتي للجسم كذلك عرض ذاتي للموجود المطلق على هذا التقدير
فكيف يجديه الحيثية في نظر الباحث الا ان يقال ان مدار التمايز على تباين الموضوعات دون المحمولات
فما يكون موضوعه الموجود المطلق فهو من الالهي وما يكون موضوعه الجسم فهو من الطبيعي فتامل جدا او يقال
في دفع الايراد ان موضوع العلم الطبيعي هو حقيقة الجسم الطبيعي مثلا من حيث انها سارية وموجودة
في الافراد جميعها او بعضها لا حقيقته من حيث هي والحيثية الماخوذة فيها حيثية تقييدية معتبرة
في اللحاظ فقط وهذا المركب التقييدي شرح وعنوان لمرتبة من المراتب الماهية من حيث هي اخص منها لان
هذه المرتبة مقتصرة على حصولها لان يوجد في الكل او البعض والماهية من حيث هي قد توجد بوجود الافراد
وتتصف باحكامها وقد توجد مجردة عنها ماخوذة مع الوحدة الذاتية وايضا هي مغايرة للمرتبة التشخصية
لاباءها عن الصدق على الكثير وبهذا التقرير اندفع ما اورده الفاضل السنديلي رحمه الله ان الحيثية ان كانت
اطلاقية فلا يورث التقييد وان كانت تقييدية فالموضوع اما هذا المركب التقييدي او مرتبة الماهية الموجودة
في الخارج او الذهن والاول باطل ضرورة وعلى الثاني يلزم كون الموضوع امرا متشخصا لان الماهية على
هذا التقدير ماهية من حيث الخصوصية وان كانت تعليلية فلا موضوع الا الماهية من حيث هي لان الحيثية
حينئذ خارجة عن حقيقته فيعود الى التحقيق السابق ووجه الاندفاع ظاهر فيبحث في العلم عما هو عرض ذاتي

لموضوعه بجهة الحيثية وان كان عرضا غريبا له مع قطع النظر عنها فبعض اعراضه الذاتية يلحقه من حيث
هو سار في جميع الافراد كالتحيز الطبيعي اذ ما من جسم الا هو متحيز وبعضها يلحقه من حيث هو سار في بعض الافراد
كقوة اللمس وامتناع الخرق العارضين للجسم باعتبار وجوده في بعض افراده المتحدة معه فهذا غافل عن انه
عارض للامر الاخص فهو ليس عارضا للامر الاخص بل عارض لذاته ولا يقاس عليه حال العارض لاجل الاعم
فان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يكون الاعم عارضا له من حيث الانطباق والبيان هذا ما حصل في هذا
المقام ومن الله الفضل والانعام وفيه ان وجود هذه المرتبة في كل الافراد وبعضها اي بعض كان مسلم
لكن لا نسلم اتصافها بالعارض لامر اخص بالذات كيف ولا تتصف به الا بعد التخصيص لوجودها في هذا الاخص
المعين وهل هذا الا اتصاف بالعرض من جهة التخصيص فيكون عرضا غريبا لا ذاتيا وايضا يرد عليه ما اورد
على التحقيق السابق من عدم تمايز العلوم وصيرورة العلم الجزئي كليا لان التحيز او قوة اللمس مثلا يلزم ان يكون
من العوارض الذاتية للموجود الذي هو موضوع للعلم الكلي من حيث سريانه في بعض افراده كالجسم والحيوان
فتامل جدا **قوله** فان قلت لا حاجة الخ مبنى السؤال على توهم السائل ان الاشكال على تعريف المتاخرين
ما كان الا في العارض الاخص لعدم مساواته مع معروضه فيكفي في دفعه تعميم الشمول لجميع الافراد اما على
سبيل الانفراد او على سبيل التقابل وحاصل الجواب ان الاشكال على تعريفهم ما كان في العارض الاخص
لان العرض الذاتي لا يقتضي الشمول لجميع الافراد حتى يحتاج الى التعميم في دفع الاشكال الا ترى ان الفصل عرض
ذاتي للجنس مع كونه اخص منه بل الاشكال انما هو في العارض لامر اخص فان الشامل للافراد الشيء على سبيل
التقابل انما هو عرض ذاتي له بشرط ان لا يكون مختصا بنوع منه كالحركة والسكون للجسم واما اللاحق للشيء بعد
تنوعه وتخصصه نوعا معينا كالضاحك للحيوان ليس عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل عرض غريب له على ما صرح
به الشيخ الرئيس وغيره من رؤساء الفن فلا ينفعه الشمول ولا بد في دفع الاشكال عن جواب آخر وقد عرفت مما
سبق ان المعتبر في موضوع العلم نفسه من حيث هو بلا اشتراط امر زايد عليه لا من حيث الاطلاق والعموم ولا

من حيث الخصوص واذا كان الامر كذلك فما يلحق الشيء بعد التنوع وان لم يكن عرضا ذاتيا لذلك الشيء من حيث
الاطلاق والعموم لتباين الحيثيتين لكنه ربما يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو الاتحاد معهما ذاتا ووجودا او ايضا
عرفت ان المعتبر في موضوع العلم حقيقة من حيث انها سارية في الافراد وصالحة للانطباق عليها
ومتحدة معها كلا او بعضا وما يلحق الشيء بعد التنوع والتهيئ فقوله ربما يكون عرضا ذاتيا له من حيث السريان
في بعض الافراد واتحاده معها وان لم يكن عرضا ذاتيا له لا من هذه الحيثية وحينئذ لا حاجة الى ارتكاب
المسامحة او القول بالترديد في دفع الاشكال **قوله** ان المستقيم والمنحني الخ وذلك لان الاختلاف
النوعي لان لوازمهما مختلفة واختلاف اللوازم المختصة يستلزم اختلاف الملزومات ماهية كما ان اتحاد
الملزومات يستلزم اتحادها ضرورة انحفاظ الوحدة من الطرفين فالمستقيم نوع واحد لعدم الاختلاف
في الاستقامة والمنحني انواع مختلفة باختلاف مراتب الانحناء كالزوج والفرد في اختلافهما نوعا باختلاف
الزوجية والفردية وحينئذ يحتاج الخط والعدد في لحوق الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
لهما الا ان يصير نوعا معينا من الخط او العدد وفيه انه لم لا يجوز ان يكون الاستقامة والانحناء من
العوارض الخارجية التي لا يحصل بانضمامها الى الخطوط تخالف نوعي بل قصارى امره التخالف الصنفي
اذ يجوز ان يكون الخط نوعا واحدا يتميز بتقييدات كلية عرضية كالاستقامة والانحناء كما هو شان الانواع
مختلفة وكذلك الحال في العدد بالنسبة الى الزوجية والفردية فتدبر **قوله** بل انما اخرجه الشيخ عن القسم
المختص على الاطلاق اي عن القسم الذي له خصوصية اختصاص بالمعروض من حيث شموله لجميع افراده على الاطلاق
لا مع المقابل من حيث القسمة والترديد قال في الحاشية وفيه اشارة الى ان الخاصة هي الخاصة الشاملة
وغير الشاملة في الحقيقة خاصة للاخص كما ان اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم انتهى حاصله ان الخاصة
الشاملة خاصة للاعم بانفرادها بخلاف غير الشاملة فانها ليست خاصة له الا باعتبار المقابل معها
اما بانفرادها فهي خاصة للاخص لاختصاصها به كما ان اللازم الاعم لازم للاعم حقيقة ولا يعتبر

لزومه للاخص الا بالاعتبار انه فرد منه وانت تعلم ان ذلك البيان لا يتمشى الا اذا كان الاخص معروضا حقيقيا لها
واما اذا كان مغايرا محضا وعلة لثبوتها بماهيته لبعض افراد الاعم فقط فكلا كيف والمعروض في الحقيقة
حينئذ هو ماهية ذلك البعض لا هذا الاخص قوله والقسمة المستوفاة الاولية الى العرض الاولي يطلق
في عرفهم على العرض الذاتي المفسر بما يلحق الشيء لذاته امر مساويه وعلى ما يلحق الشيء لذاته فقط وهذا
المعنى اخص من الاول كما هو الظاهر وعلى ما يلحق الشيء لا لامر اعم من الاولين لشموله لهما ولغيرهما وهو
اللاحق لامر اخص وتفصيل المقام ان الشيخ قد صرح بان القسمة الاولية الغير المسبوقة بقسمة اخرى قد
تكون بالعوارض الاولية للجنس وقد تكون بالعوارض الغير الاولية وهي اولية من حيث اخذ المفهوم المردد المعبر
عنه بالقسمة ومثل بامثلة فيها العوارض اللاحقة لامر اخص فاستشهد المعترض بان الاعراض الاولية للانواع
وان لم تكن اولية للجنس بحسب الشمول على الانفراد ولكنها اولية من جهة القسمة وشمولها على التقابل فلم
يخرجها الشيخ عن الاعراض الذاتية مطلقا وانما اخرجها عن الشاملة بانفرادها فقط واجيب عنه بان هذا
تصريح منه بكون القسمة عرضا ذاتيا اما الاقسام والاعراض فليست كذلك وانت تعلم ان الاستشهاد
بعبارة الشيخ على عدم كون الاقسام اعراضا ذاتية انما يتم للمجيب اذا كان المراد بالعرض الاولي المعنى الاول
لان محل استشهاده هو نفي اللحوق الاولي عن الاقسام المستلزم لكونها اعراضا غريبة وذلك لا يحصل
الا بتلك الارادة واما اذا اريد به المعنى الثاني هو اللحوق لذاته فقط فلا تفيد المدعى كيف ومن نفي
هذا المعنى عنها لا يلزم كونها اعراضا غريبة لجواز لحوقها للجنس لامر مساويه اذ نفي الخاص لا يستلزم نفي
الاعم وارادة المعنى الثالث وان كانت صحيحة نظرا الى ان نفي الاعم مستوجب لنفي الاخص هو العروض
لذاته او لما يساويه لكنها ليست صحيحة بالنظر الى المقصود اذ نفي الاولية عن الاستقامة والانحناء
والزوجية والفردية بهذا المعنى يستوجب عدم كونها عارضة لامر اخص لا امر اعم وذلك خلاف
الواقع على انه لو كان المراد به لنفى نفي هذا المعنى لما كانت الحركة والسكون عرضا اوليا لانواع الجسم

لكونهما محمولين على الجسم الطبيعي الذي هو اعم منهما والمحمول على الاعم ليس عرضا اوليا عندهم كيف وقد
قال الشيخ في هذا الفصل ان الاولية المعتبرة في هذا الموضع اي في فن البرهان هو ان لا يكون المنتهى
العارض محمولا على الاعم من الامر الذي قيل انه عارض له اولا وبالذات مع انهم عدوا الحركة والسكون
من الاعراض الاولية لكل من الاقسام المقسم وهذا هو المراد بقوله في الحاشية المعنى الثاني اخص
من المعنى الاول ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والمعنى الثالث اعم منه ونفي الاعم وان استلزم نفي
الاخص لكنه ليس مرادا ههنا والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى وانما استشهاد
السائل فتام على تقدير ارادة المعنى الثاني هو اللحوق لذاته ايضا لانه يستشهد بجعل العوارض للامر الاخص
اولية بحسب القسمة اي بحسب ما هو حاصل منها هو الاقسام مع مقابلاتها ومن الظاهر انها لما كانت
اولية بمعنى اللحوق لذاته فصارت اولية بالمعنى الاول البتة اذ ثبوت الاخص مستلزم لثبوت الاعم
الا ان يقال ان ارادة ذلك المعنى وان كانت صحيحة في نفسه لكن بالنظر الى لزوم اختلال حصر القسمة في
الاعراض الاولية للجنس بالمعنى الثاني والاعراض الاولية للنوع غير صحيحة لبقاء القسمة بالعوارض الجنس
للامر مساو خارجا عن القسمين وعدم صحة ارادة المعنى الثالث فظاهر من العبارة المستشهد بها فلابد
من ارادة المعنى الاول للسائل ايضا قوله انما بعوارض لا يكون للجنس اولية الخ اي اذا اعتبر ولوحظ ذلك
الجنس من حيث الاطلاق والعموم اخذ في مرتبته لا بشرط شيء فلا تكون الامور العارضة للامر الاخص اعراضا
اولية له وانما اعتبرنا ذلك لانه اذا اعتبر نفسه من حيث هو لا بشرط شيء لا لا بشرط شيء اي مع قطع النظر
عن الخلط والتعرية والعموم والخصوص كما في موضوع المهملة تكون تلك العوارض بالنسبة اليها اولية ايضا لان الثابت
للفرد ثابت لمطلق الطبيعة من حيث هي للاتحاد بينهما ذاتا ووجودا كما سبق تحقيقه فالفرق بين العوارض اللاحقة بحسب القسمة الاولية
التي حكم بكونها الاولية للجنس والعوارض اللاحقة بحسب القسمة الثانية التي صرح بعدم كونها عوارض اولية له بالاولية
واللااولية لا يصح مطلقا بل انما هو اذا اعتبر الجنس من حيث العموم والاطلاق في مرتبة لا بشرط شيء وقد

وضع الشيخ بينهما قانونا اى قاعدة كلية تعرف منها الفرق بينهما وقال القانون ان تمتحن وتاخذ طبيعة
الجنس مخصوصة بخصوصيتها بان يكون الفردية لا على التعيين معتبرة فى مفهومه بحيث يصدق على كثيرين
بدلية كمحسوس الطفل لا مخصوصة بخصوصية خاصة مثل عدد ما زوجا كان او فردا او جسما ما فلكا
او ارضا فان امكن ان يكون ذلك الجنس بحسب تلك الخصوصية المطلقة صالحا لان يعرض له الامران
المتباينان فى حالتين كالحركة والسكون بالنسبة الى الجسم فعروضهما او لهذا الجنس وعند هذا الامتحان
يكون جسم ما يصلح لان يتحرك فى حالة وان يسكن فى حالة اخرى بدون انضمام شيء زائد اليه وليس
العدد كذلك اذ لا تجد عددا ما يصلح لان يكون زوجا وفردا بلا انضمام وصف زائد اليه فان طبيعة
الجسم المطلق بحسب استعدادها الذاتى كافية لامكان ثبوت الحركة والسكون بها وكافية لان تصورهما وقد
عرض لها هذان الامران قبل ان تلتفت الى لحوق فصل معين بها وليس طبيعة العدد المطلق من
حيث اطلاقها كذلك حتى يمكن ثبوت الزوجية والفردية فى هذا المرتبة بها وتكون كافية فى ان
تتصورها وقد عرض لها واحد من هذين الامرين ما لم ينضم اليها فى الذهن فصل منوع **قوله**
تصريح بان عد الشامل الخ اى عد الشامل على سبيل التقابل مطلقا سواء كان من قبيل العارض الحركة
والسكون اللاحقين بالفعل لانواع الجسم كالارض والفلك او العارض لامر اخص نحو الزوجية والفردية
العارضين لافراد العدد اولا وبالذات من الاعراض الذاتية للجسم والعدد مسامحة لا حقيقة وان كان
عد الحركة والسكون من الاعراض الذاتية لطبيعة الجسم بحسب استعدادها الذاتى وعد الزوجية
والفردية باعتبار القسمة والترديد منهما حقيقة فلا يرد ان الشيخ قد عد الحركة والسكون من الاعراض الذاتية
حقيقة فكيف يكون التصريح منه فى عدهما منها على التسامح لان عدهما منها حقيقة باعتبار
ومسامحة باعتبار آخر وذلك ليس بعجيب جدا فيه انه لا نسلم ان المراد بالاولية فى قول
الشيخ ما يعرض الشيء لذاته اولا مرتبيا وبه حتى يلزم عدها من الاعراض الذاتية مسامحة بل يجوز ان يكون

المراد منها ما يلحق الشيء لذاته فقط وحينئذ لا يلزم عدم كونها من الاعراض الذاتية حقيقة لان نفي الاخص
غير مستلزم لنفي الاعم ولو سلم ان المراد بالاول مطلق العرض الذاتي الشامل للعارض بواسطة المساوي فلا نسلم
ان ههنا مسامحة لما عرفت مما سبق من التحقيق ان الزوجية والفردية مثلا عرضان ذاتيان للعدد باعتبار
اخذه من حيث هو او من حيث السريان في الافراد كلا او بعضا وعرضان غير ذاتيين له باعتبار آخر هو
اعتباره من حيث العموم والاطلاق فلا يلزم سلب الذاتية عنهما مطلقا حتى يلزم المسامحة **قوله** وايضا
قد شرط الشيخ الخ هذا جواب آخر عن السوال الاول المصدر بقوله فان قلت لا حاجة الى ذلك الخ لا جواب عن
السوال الثاني في قوله فان قلت لم جعله الشيخ الخ لان السايل يدعي كون العوارض لامر اخص من الاعراض
الذاتية ويستشهد بما افاده الشيخ من ان الزوجية والفردية والاستقامة والانحناء مع
كونها من العوارض لامر اخص واخذ في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل فالجواب عنه بانه
شرط في موضع آخر في الشامل على سبيل التقابل شرطا لا يوجد في هذه الامور غير مطابق
لوجود الشرط المذكور في تلك الامور كما هو مصرح به وحينئذ لابد ان يكون ذلك الجواب جوابا
عن السوال الاول اذ حاصله ان لا حاجة الى القول بالمسامحة او الفرق بين المحمولين لان المعتبر في العرض
الذاتي شموله لجميع الافراد اما على الانفراد او على التقابل ومن البين ان كلا من محمولات المسايل مع
مقابلاتها التي هي محمولات للمسايل الاخر شامل لافراد الموضوع فيكون عرضا ذاتيا له فاجاب اولا
بان الكلام في العارض لامر اخص لا في العارض الاخص حتى يفيد التعميم وثانيا بانه لا يكفي في الشامل على سبيل التقابل
شموله لافراد الموضوع مع اي مقابل كان حتى السلب المطلق بل يشترط ان يكون شموله مع المقابل بحسب التضاد
او العدم والملكة ومن المعلوم انه قد لا يوجد التضاد والعدم والملكة في بعض محمولات المسايل كقوة اللمس فانها
لا تتناول مع ضدها لفقدان الضد ولا مع عدمها لافراد الجسم المطلق فان غير الحيوان ليس من شانه تلك القوة وحينئذ لابد
من القول بالتسامح او الفرق وانت تعلم انه لو اسقط في السوال قوله اعني محمولات المسايل الاخر ويكتفي

بالشمول لجميع الافراد مع المقابل فقط لم يتوجه هذا الجواب اذا السؤال حينئذ يكون منوطا على انضمام مع
مقابلاتها شاملة لجميع افراد الموضوع وان لم تكن تلك المقابلات محمولات لعدم تعلق الغرض العلمي بها لا على
كون هذه المحمولات وبعضها مقابلا لبعض حتى يتوجه ان تلك المحمولات قد لا يكون بينها شيء من انحاء التقابل بل بين
وفيه ان المتقابلين لا بد من تعلق الغرض العلمي بهما وذلك انما هو بحسب المحمولية في المسائل فيكون كل منهما
محمولا للمسئلة كيف ولولا ذلك ليلزم كون الامور الخاصة عامة لما ترى ان السواد مع عدمه شامل لجميع الموجودات
فتدبر والحق ان محمولات المسائل مع قطع النظر عن مقابلاتها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث
هو بلا اشتراط امر زايد عليه لا الماخوذ من حيث العموم او الخصوص لاتحاد الطبيعة مع الفرد في تلك المرتبة
وحينئذ يكون اللاحق من حيث العموم كالتحيز او الخصوص كالزوجية لاختلاطها من حيث هي لواحقها اعراضا
ذاتية للموضوع من حيث انه هو الحقيقة السارية في الافراد كلا او بعضا على ما سبق من التحقيق وحينئذ
تلك المحمولات مطلقا من الاعراض الذاتية للموضوع بحيث كان بعضها يشمل جميع افراد موضوع العلم على
الافراد وبعضها يشمل على سبيل التقابل بان يكون هو مع مقابله شاملا لجميعها سواء وقع ذلك المقابل
محمول مسئلة اخرى لتعلق الغرض العلمي به او لم يقع محمولا لها لعدم تعلق الغرض العلمي به اذ البحث في العلم
انما هو من موضوع العلم من حيث هو او من حيث السريان على جميع التقادير كيف لا وقد قال الفارابي في
تعليقاته ان العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات وذلك لا يتصور الا اذا كان جميع العوارض المبحوث
عنها اعراضا ذاتية للموضوع والموضوع انما يصلح لذلك اذا اخذ من حيث هو لا بشرط شيء ولا بشرط
شيء او من حيث السريان لاشتماله في هذه المرتبة على جميع الحيثيات والاعتبارات لا من حيث العموم والخصوص
ونسبته الى ما وقع تحته من الانواع نسبة العلوم الكلية الى العلوم الجزئية وذلك الموضوع الجسم بما هو متحرك
او ساكن وبهذه الحيثية انما هو نظر الباحث لا علة للحوق ولا تيلاله في الواقع كما هو التحقيق والمبحوث فيه وعنه
انما هو الاعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكي او جسم عنصري ثم النظر في الاجسام الفلكية

والاسطقسية نظر اخص من ذلك فان النظر فی موضوع هذا الجسم المخصوص فلكيا كان او عنصريا ليس
الا هو جسم مخصوص بحيث يبحث عن عوارضه الذاتية لا الجسم المطلق ثم يقع ذلك النظر فيما هو اخص
منه ای من هذا الجسم المخصوص وهو النظر فی الاجسام الاسطقسية ماخوذة مع المزاج وفيما يعرض
لها من حيث هی كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه ايضا النظر فی الحيوان والنباتات لان لها
خصوصيات اخری سوی المزاج وهناك يختم العلم الطبيعی ويتم البحث فيه اذ ليس الاخص من ذلك الی
الجزئيات وهی غير قابلة للبحث فتامل قوله بحسب المضادة الخ اعتبر المحشی المحقق رحمه الله من اقسام التقابل
تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة دون تقابل التضايف والسلب والايجاب مع ان المستفاد من
كلام الشيخ عدم اعتبار الايجاب والسلب فقط لانه يمكن اجتماع المتضايفين فی بعض الافراد ولو من جهتين
مختلفتين كتحقق الابوة فی زيد مثلا بالنظر الی توليده لعمرو والبنوة فيه باعتبار تولده من بكر وانتفائهما
معا فی بعض آخر كما فی عيسی علی نبينا وعليه الصلوة والسلام واذا كان كذلك فالتضايف من حيث هو تضايف
لا يقع الشمول لجميع افراد الموضوع مع تقابله بان تحقق احدهما فی بعض الافراد والاخر فی بعض آخر علی سبيل
التوزيع بحيث لا يشذ عنهما فرد وانت خبير بانه كما يمكن اجتماع المتضايفين من جهتين فی فرد كذلك يتصور
اجتماع الضدين ايضا فی شیء واحد باعتبارين الا تری ان شيئا واحدا يصلح لان يكون مبدأ بالنسبة
الی شیء ومنتهی بالنظر الی شیء آخر مع ان بين المبدئية والمنتهية تقابل التضاد عندهم فاعتبار تقابل
دون تقابل ترجيح من غير مرجح والسلب المقابل للايجاب هو السلب البسيط ليس صالحا لان يكون عارضا
لشیء اذ السلب البسيط ليس له معروض بالنسبة الی فرد بل لا يتصور بينهما عروض اصلا الفقدان معنی الصفتية
فيه كما ان الكلام الا فيما يقع صفة لشیء فلا فائدة فی اعتباره واما كون التقدم والتاخر ونحوهما كالعلية
والمعلولية اعراضا ذاتية للموجود المطلق الذی هو موضوع العلم الالهی وشمولها لجميع افراده علی سبيل
التوزيع فهو لا يقتضی اعتبار التضايف حتی لا يناسب تركه كما زعم لان التقدم والتاخر ليس اعتبارهما فی

الشمول من حيث انهما متضايفان بل من حيث ان كلا منهما مع عدمه الخاص المعتبر في العدم والملكة شامل
لافراد الموجود كلها وفيه ان العدمي يجب الا يكون صالحا للوجودي في هذا التقابل وليس من شان الواجب سبحانه
تاخر اصلا حتى يكون التاخر مع عدمه شاملا للجميع ثم العدم المقابل للايجاب يقال له العدم المطلق والعدم المقابل
للملكة يقال له العدم الخاص نظرا الى ان الاول عدم الشيء مطلقا سواء كان في موضوع قابل لذلك الشيء
او لا والثاني عدم الشيء في موضوع قابل لذلك الشيء الوجودي بحسب استعداد شخصه كالعمى او نوعه كالاكمه
او جنسه كالعقرب كما يقال للاول عدم فقط وللثاني عدم له ثبوت نظرا الى ان الاول سلب الثابت بالاضافة
والثاني السلب الثابت بالتوصيف والفرق بينهما ان الثاني ليس ممتنع الاجتماع مع مقابله
الوجودي الا باعتبار انه فرد للسلب الذي هو النقيض حقيقة بخلاف الاول فانه مما يمتنع اجتماعه مع الايجاب
بنفسه لا باعتبار كونه فرد النقيض فلفظ خصوصا وقع ههنا حالا عن الفاعل المضمر في يقابل هو العدم باخذ
المصدر بمعنى الفاعل او المفعول بمعنى الخاص او المخصوص والحاصل ان الموضوع لا يخلو عنه وعن مقابله بحسب العدم
الذي يقابل هذا العارض حال كون ذلك العدم خاصا او مخصوصا او وقع تميزا عن نسبة يقابل الى ضمير
المفعول اي بحسب العدم الذي يقابل خصوص هذا العارض الوجودي وذلك العدم ليس الا عدم الملكة لانه
لا يصلح للاضافة الا اليها فيقابله خصوصا بخلاف العدم المطلق فانه يقابل جميع الاشياء لصلوح
اضافته الى كل وجودي لكن التوجيه الاول اولى نظرا الى المعنى ولفظ فقط في العبارة المنقولة عن الشيخ
ليس قيدا للمقابل المثل اي المتبادر رجوع النفي الى القيد وذلك مما يفضي الى عدم كون الشامل على
التقابل عرضا ذاتيا لان المعنى حينئذ ان العرض الذي يخلو الموضوع عنه لا الى المقابل المثل فقط
بل اليه والى سلب فهو عرض غريب بل هو قيد لسلب فقط او قيد له مع ملاحظة معنى الى اي واصلا الى
سلب فقط فان المقابل المثل للشيء في العارضية لا يكون الا مع ذلك السلب دون العكس لجواز وجود
السلب في ضمن السلب البسيط دون المقابل الثابت فبين ذلك السلب المقابل وبين السلب المطلق عموم

وخصوص مطلقا والا فلا الى في قوله الى سلب فقط فلغاية الحكم الذي هو الخلو فان الخلو التام عن الشيء
هو الخلو عن ذلك الشيء وعن مثله في العارضية فيكون في هذه المرتبة سلب العوارض وهو الخلو التام
ويحتمل ان يتعلق لفظة الى بالوصول ونحوه من الرجوع والانتقال والبلوغ على معنى التضمين والتقدير
والمراد بالمثل المثل في العارضية والحاصل ان العرض الذي يخلو الموضوع عنه وعن مقابله المماثل له
في العارضية الى سلب فقط اي سلب محض غير متصف بوصف العروض فهو عرض غريب ولعل
الوجه في كونه عرضا غريبا انه حينئذ لا يكون لذلك العرض خصوصية مع الموضوع ولا يكون من شأنه
عروضه له حتى يصير عرضا ذاتيا لكونه مع سلبه البحت شاملا له ولغيره فتدبر **قوله** القسمة الاولية
بالاعراض الذاتية الخ هذه الاعراض الذاتية اعراض ذاتية لانواع المقسم فقط على ما ذهب اليه المحقق
المحقق رحمه الله نقلا عن الشيخ في المقدمة من ان الشيخ لم يعد العارض المفتقر في عروضه
للشيء الى ان يصير نوعا معينا من الاعراض الذاتية كيف يعد الزوجية والفردية المفتقرتان
في عروضهما للعدد الى ان يكون نوعا معينا عنهما وهل هذا الا تناقض ولنفس المقسم ايضا على ما ذهبنا
اليه من ان الموضوع نفس الطبيعة من حيث هي هي او من حيث السريان فاللاحق لنوعها لاحق لها وعرض
ذاتي لنفسها كما سبق والقسمة اليها اي الى العوارض على تقدير التقابل بين الاقسام تقابل التضاد
او العدم والملكة يفيد الحصر للمقسم في الاقسام والا يلزم الخلو عن المتقابلين وتنفع الشمول لجميع اقسامه
بحيث يكون هذا العرض مع مقابله عرضا ذاتيا للموضوع باعتبار الترديد والقسمة وان لم يكن شاملا
بنفس في انه وعلى تقدير عدم التقابل بين الاقسام بهذين التقابلين لا تفيد حصر المقسم فيها لجواز
خلوه عنها ولا الشمول لجميع افراده لامكان اجتماعها فيه ولو من جهات فلا تكون اعراضا ذاتية اصلا
لا بالانفراد ولا من حيث القسمة ولهذا غير الاسلوب من الاسلوب السابق وترك اداة الحصر والترديد
في القسمة على ذلك التقدير حيث قال من الحيوان ما هو سابح ومنه ماش ولم يقل كل حيوان اما سابح

واما ما نش **قوله** موضوع المنطق الخ ذهب المتقدمون اي اكثرهم لان البعض منهم ذهبوا الى ان موضوعه
الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني مغترا بما وقع في عبارات القدماء فحصر في لفظ الكلي والجزئي وذلك
وهم فاسد لان البحث عنها يقع استطرادا الافهام بالمقصود هو المعاني الى ان موضوعه هو المعقولات الواقعة في
المرتبة الثانية من التعقل لانها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر وحينئذ ظرف عروضها الذهن فقط دون
الخارج اذ المنطقي يبحث عن احوال الكلي والجزئي والذاتي والعرضي والحد والرسم والقضية وعكسها
ونقيضها والحجة وغيرها وهي الاذهنيات لكن لا من حيث هي ولا من حيث انها موجودة في الذهن بل
من حيث انها توصل الى مجهول اذ البحث لم يقع عنها الا بهذه الحيثية وعدل المتاخرون عنه الى ان موضوعه
المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال لا المعقولات الثانية لانها موصلة بالذات
الا ترى ان الموصل الى الانسان هو الحيوان الناطق لكونه حدا لا جنسا وفصلا لكونهما وسايط في الثبوت
فقط وذلك لان كثيرا ما يبحث في المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والكلية و
الجزئية وتجعل محمولات في المسايل كما يقال الفصل ذاتي والخاصة عرضي والموجبة تنعكس جزئية والسالبة الكلية
كلية الى غير ذلك فلو كانت موضوعات لكانت مفروغا عنها في ذلك العلم كيف والمبحوث عنه في العلم
هو احوال الموضوع لا نفسه وانت خبير بانه غفلة عن الحيثية لان لها اعتبارين احدهما اعتبار كونها معقولات
ثانية وثانيهما اعتبار عروضها لمعقولات ثانية وثانيهما اعتبار عروضها لمعقولات ثانية اخرى ولا يبحث
في المنطق عن المعقول الثاني بالاعتبار الاول يعني من حيث هو معقول ثان وما هو الا موضوع بذلك
الاعتبار بل يبحث عنه بالاعتبار الثاني اي من حيث هو من احوال معقول ثان اخرى فيقع محمولا بهذا الاعتبار
مثلا يبحث عن الذاتية والعرضية ويعتبر محموليتهما من حيث انهما من احوال الكلية التي هي من المعقولات
الثانية ولا يبحث عنهما من حيث كونهما معقولا ثانيا وموضوعا ولا ضير في كون الشيء موضوعا ومحمولا
بالاعتبارين ثم المعلوم التصوري والتصديقي ان اراد وا ان مفهوميهما موضوع المنطق فهو باطل لان

مفهومها لا يصلح لان يبحث عنه من حيث الايصال على الوجه الكلي بحيث يستنبط منه احكام الجزئيات نعم
كونه موصلا وكذا لا يصلح ارادة ما صدق عليه المعلومات من المعقولات الاولية من دون اعتبار معروضيتها
للمعقولات الثانية لانه لا يبحث عن المعلومات مطلقا كما يظهر بالتامل الصادق فلا بد حينئذ ان يراد
ههنا من حيث معروضيتها للمعقولات الثانية وليست المعقولات الثانية وسائط في الثبوت
فقط بل هي قيود للموصل ايضا كالحيوان فانه من حيث الاتصاف بالجنسية قريب او بعيد ومن حيث
الاتصاف بالكلية ذاتي او عرضي فالمصحح للبحث هو الحيثية وما هذا الا رجوعهما الى المعقولات
الثانية فهي الموضوع حقيقة وحينئذ لا وجه للعدول عن مذهب المتقدمين ومما ينبغي ان يعلم
في هذا المقام ان المعقول الثاني هو ما يكون الذهن فقط ظرف فالعروض دون الخارج حتى ينتقض
بالعوارض الخارجية التي ظرف عروضها الخارج وذلك يتصور على قسمين الاول ان لا يكون الوجود
الذهني شرطا للعروض ولا قيدا للمعروض كالوجود والشيئية ونحوهما من الامكان والاحتياج و
الوحدة فانها وان كانت عارضة للشيء في الذهن لكن الذهن ليس شرطا لعروضها والثاني
ان يكون الذهن شرطا لعروضه كما هو ظرف له بحيث لا يوجد فرد منه في الخارج وحينئذ لا نقض
بلوازم الماهية لان افرادها موجودات خارجية وهذا كالكلية والجزئية ونظائرهما من الجنسية
والنوعية والذاتية والعرضية اذ لا يعقل عروضها الا في الذهن فقط وكون الماهية في الاعيان
بحيث ينتزع عنها الوجود لما كان غير مقتض لكون الخارج ظرفا للاتصاف لانتفاء الصفة فيه فلا يرد
النقض بالوجود الخارجي بانه من المعقولات الثانية مع ان الماهية متصفة به في الخارج لان ظرف
الاتصاف الملاحظ دون الذهن والخارج ولا يرد ايضا ان الاعيان الخارجية افراد للموجود مع انه
من المعقولات الثانية كالوجود لان افراده حصصية اعتبارية والاعيان الخارجية ليست افرادا
له وما هي الا معروضاته وموضوع المنطق هو القسم الثاني كما ان موضوع ما بعد الطبيعة هو

اذ المعقولات الثانية ليست الا ما يكون اتصافها والعروض في الذهن ... ١٢ منه

القسم الاول وههنا تفصيل وتحقيق تركناه مخافة الاطناب فان ساعدنا الزمان لنوردنه في مقام آخر
قوله بل يبحث عن الايصال الخ اي ليس البحث مقصورا على الموصل القريب الذي هو المعرف والحجة بل قد يبحث
عن الموصل البعيد ايضا في التصورات والتصديقات كالجنس والفصل فانهما موصلان الى المعرف
الموصل الى المجهول التصوري وكذلك الصغرى والكبرى الموصلتان الى الحجة الموصلة الى مجهول
تصديقي وقد يبحث عن الموصل الابعد في التصديقات فقط دون التصورات كالمقدم
والتالي والموضوع والمحمول فانهما ما يبحث عنهما من حيث الايصال الى الصغرى والكبرى الموصلتين
الى الحجة بان تتعلق الحيثية بالبحث تقييدا بان يكون قيدا في نظر الباحث لا قيدا للموضوع او تعليلا
بان يجعل علة البحث لا علة للحوق كما سبق تحقيقه ولو جعل الفصل البعيد كالحساس ونحوه
من الجنس البعيد كالجسم النامي موصلا ابعد في التصورات ايضا بان يعتبر ايصالهما الى الجنس القريب
الموصل الى المعرف فهو ليس ببعيد بكل البعد اذ الموصل البعيد قد يكون نظريا فالموصل اليه يكون
ابعد نظرا الى القريب والحال انه بعيد نظرا الى عدم الاطراد او يجوز ان يكون الحد التام مركبا
من جنس بسيط وفصل كذلك هذا كله عند من لم يجوز التعريف بالاعم اما عند من يجوزه فالجنس
والفصل البعيد ليسا من الموصل الابعد بل من البعيد جدا قوله حتى يكون قولهم الخ المقصود من ارجاع
جميع المباحث الى الموصل القريب في بيان التوفيق بين كلام المصنف العلامة رحمه الله وبين
ما هو المشهور حيث عمموا الموصل واقتصر المصنف على الموصل القريب ارجاع محمولات المسائل
الى احوال الموصل القريب كما يدل عليه قوله انه يحصل بسبب تلك الاحوال احوال الموصل القريب لا
ارجاع موضوعاتها الى احواله حتى يكون الموصل القريب هو الموضوع خاصة دون البعيد و
الابعد ولا يتجه حينئذ ما اورده الفاضل اليزدي انه لا حاجة الى ذلك التكلف فان موضوع المسئلة
قد يكون جزء موضوع العلم كما مر نقلا عن شرح الاشارات حيث مثل بقولهم الصورة تفسد و

تبدل باخرى بان يراد من الصورة الصورة الجسمية ومن التبدل تبدل اشخاصها وأذا صح وقوع
جزء هو موضوعه موضوع المسئلة فلا وجه للارجاع اذ الموصل البعيد ايضا جزء للقريب ووجه
عدم الاتجاه ان البحث انما وقع عن احوال القريب ومن الظاهر ان احوال البعيد ليست عين
احواله فلا بد من ارجاعها اليها لتكون مبحوثا عنها مع انا لو سلمنا ان المراد بالارجاع ارجاع
الموضوعات فلا نسلم جزئية الموصل البعيد بالمعنى المعتبر ههنا للقريب كيف وما صدق عليه
الجنس المنطقي وان كان جزء الماصدق عليه الحد المعرف كالحيوان الذي هو جزء لمصداق الحد
التام وهو الحيوان الناطق لكن لا يكون مفهومه جزء لمفهومه اذ مفهوم الجنس هو المقول على كثيرين
مختلفة الحقائق ومفهوم الحد المعرف ما يحمل عليه تصورا والمعتبر في موضوع المنطق انما هو المفهوم من حيث
الانطباق على الافراد لا الطبيعة من حيث هي ولا المصداق فليكون موضوع المسئلة ههنا جزء
لموضوع العلم فثبت الاحتياج الى الارجاع وظهر عدم الاتجاه فتامل **قوله** ومن يجعل موضوع
الطب الخ اشارة بقوله من يجعل الى بعضهم جعل الموضوع بدن الانسان والاغذية والادوية
جميعا فحينئذ لا حاجة الى التاويل لتعلق البحث بكل منها على التفصيل قد وقع الفراغ عن هذا الجمع
والتاليف للعبد الضعيف المشتاق الى رحمة ربه القوي الباري ابي علي محمد الملقب بارتضا بن
احمد المجتبى المخاطب بمصطفى علي خان بهادر قاضي القضاة الفاروقي الجوفاموي البخاري عاملهما الله
تعالى بالاكرام حين قيام الساعة وساعة القيام في سابع المحرم سنة الرابع والثلثين
من المأتة الثالث عشر عن الهجرة النبوية المقدسة
على صاحبها افضل الصلوة والسلام
الى مر الشهور وكر الاعوام والحمد لله تعالى
تم الاختتام

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی انطق النفوس الناطقة بالمنطق الفصیح وجعل لها علم المیزان آلة التبیان والتوضیح و
الصلوات المتوالیات والتسلیمات المتتالیات علی افصح الفصحاء من العرب العرباء محمد خاتم المرسلین
والانبیاء، وعلی آله واصحابه الذین بهم طلعت نجوم الهدایة والاهتداء، وبعد فلما کانت الحاشیة
الزاهدیة علی جلالیة التهذیب فی غایة الصعوبة والعجب بحیث لا ینحل عقودها الا الواحد بعد واحد
فی کل الآوان والعصر ثم شرحها استاذ العالم الشیخ الاعظم العالم المحقق الفاضل المدقق الکاشف
لدقایق المعقول والمنقول العارف بحقایق الفروع والاصول الماهر النحریر العریف صاحب
التوالیف والتصانیف منبع الآثار والبرکات مجمع المراتب والکمالات السابح فی بحور الفنون جلها
السابق فی مضمار الفضایل کلها تحریره اللطیف یفرح الثکلان تقریره المنیف یبهت سحبان اعنی
سیدنا استاذنا شیخنا افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا ارتضا علی خان قاضی القضاة للممالک
المحروسة المتعلقة بحکومة المدراس حرسها الله تعالی بعدل سلطان المسلمین عن الانطماس والاندراس
شرحا شافیا وکشف غطاءها کشفا کافیا واغنی عن جمیع التعلیقات وحواشیها غناء وافیا
ادام الله تعالی عیون فیوضه وظلال جلاله الی ابد الآباد بالنبی وآله الامجاد فرصع بیواقیت الطبع
والارتسام وحلی بجواهر الختام بکمال الانتظام فی المطبع المفید الواقع فی معمورة المدراس الحمید
باهتمام العبد الضعیف المنغمس فی بحر الاثم الوافر المدعو المشتهر بغلام قادر غفر الله ذنوبه وستر عیوبه
بفضله العمیم ونبیه الکریم سنة ١٢٦٦ ست وستین بعد الف ومائتین من هجرة الرسول الاکرم صلی
الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم الکاتب لهذا الکتاب
المستطاب المسمی محمد قاسم سرناب

تمام شد

# المزيل لاغلاط شرح الحاشية الزاهدية على جلالية التهذيب

| صفحه | سطر | غلط | صحيح | صفحه | سطر | غلط | صحيح | صفحه | سطر | غلط | صحيح |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ۴ | ۱۶ | يحسب | بحسب | 〃 | ۱۹ | تقديم | تقدم | ۳۵ | ۳ | اذ | اذا |
| ۴ | ۹ | سكه | كك | ۲۲ | ۳ | فيتبع | فيتبع المنفعة | 〃 | ۳ | ان | ان يكون |
| 〃 | ۱۰ | فلاديب | فلاريب | 〃 | 〃 | تقدم | تقدم المحمول تقدم | 〃 | ۱۹ | وسيله | وسيلة |
| ۷ | ۸ | لانه | لانه | 〃 | ۵ | والال | والى | ۳۸ | ۱۵ | تقريرة | تقدير |
| 〃 | ۱۱ | سخ | سخ | 〃 | ۶ | ولزوم | اولزوم | ۳۹ | ۰ | | |
| 〃 | ۱۲ | سخ | سخ | 〃 | ۱۹ | ومن | من | 〃 | ۱۳ | واما | اما |
| ۹ | ۳ | بالجهل | بالجميل | 〃 | 〃 | المطلق | مطلق | ۴۰ | ۴ | | |
| 〃 | ۱۳ | الا | الا | ۲۵ | ۳ | مستقلا | مستقبلا | 〃 | ۵ | | |
| 〃 | ۱۴ | اعتبار | اعتبار | 〃 | ۱۰ | هوا | هو | 〃 | ۶ | اذا | اط |
| 〃 | ۱۷ | وبده | وبده | 〃 | ۱۳ | لما | ها | 〃 | | يغير | [illegible] |
| 〃 | 〃 | المحكى عنه | المحكى عنه | 〃 | ۱۸ | المعنى | معنى | 〃 | ۱۳ | | |
| ۹ | ۹ | اذا لوحظ | اذا لوحظ | ۲۶ | ۱۳ | المعنى استدلالنا | المعنى انشاءنا | 〃 | ۱۵ | | |
| 〃 | ۱۷ | على | على الحمد | 〃 | ۱۴ | له | له | ۴۲ | ۲ | سواء | سوى |
| ۱۰ | ۵ | اذا | اذ | 〃 | ۱۶ | الجميع | الجمع | 〃 | ۷ | نفس | [illegible] |
| ۱۱ | ۱ | المحشى | المحشى | ۳۷ | ۱ | الموصول | الوموصول | 〃 | ۸ | بل | [illegible] |
| 〃 | ۸ | هوا | هو | 〃 | ۲ | وصلو | وصلوا | 〃 | 〃 | الحواشى | [illegible] |
| 〃 | حاشيه | كونها | كونها | 〃 | ۳ | المعنى | بمعنى | 〃 | 〃 | | |
| 〃 | حاشيه | المدوح وعليه | الممدوح عليه | 〃 | ۵ | التصديق | التصديق | 〃 | ۱۰ | ليسن | [illegible] |
| ۱۳ | ۳ | اذا | اذ | ۳۷ | ۱۰ | العموم | عموم | ۳۳ | ۱ | | |
| 〃 | ۱۱ | وتمود | وتمود | ۲۹ | ۳ | اى | اى | | ۵ | الانتفاء | الانتفاء |
| ۱۶ | ۳ | علم الحصول | علم الاصول | 〃 | ۱۶ | الوجود | وجود | | ۹ | الامام | الامام |
| 〃 | ۱۰ | لفظ بواسطه | لفظ بواسطة | ۳۰ | ۹ | ان | ان | | | | |
| ۱۸ | ۱ | اذا | اذ | 〃 | ۱۳ | لكنهما | لكنهما | | ۱۷ | | |
| 〃 | ۳ | عينا | عينا | 〃 | 〃 | كالواحد | كل واحد | ۴۴ | ۲ | يعد | بعد |
| 〃 | ۱۱ | منها | منها قطعا | ۳۱ | ۱ | بكونه | بكونهما | 〃 | ۹ | ۰ | |
| ۱۹ | ۱۶ | في المعنيين باختصاص | في المعنيين باختصاص حبه الاحتمالين جدا واختصاص | 〃 | 〃 | بهما | بهما | 〃 | ۹ | | |
| | | | | 〃 | ۷ | اذا | اذ | 〃 | ۱۶ | فكذا | [illegible] |
| | | | | 〃 | ۹ | المجاز | المجاز | 〃 | 〃 | عنا | [illegible] |
| 〃 | ۱۹ | فاذا | واذا | 〃 | ۱۶ | محسوسا | يكون محسوسا | 〃 | ۱۷ | | |
| 〃 | 〃 | لفظ | بلفظ | ۳۲ | ۱۳ | علوان | معنوان | 〃 | ۱۸ | تيغير | تغير |
| ۲۰ | ۱ | معنى | معنى | ۳۳ | ۱۸ | المرائيه | المرائية | ۳۵ | ۳ | الاطلاقى | [illegible] |
| ۲۱ | ۱۱ | الى | الى | ۳۶ | ۳ | النفس | نفس | 〃 | ۳ | باقية | باقية |

| صفحة | سطر | خطأ | صواب | صفحة | سطر | خطأ | صواب | صفحة | سطر | خطأ | صواب |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 〃 | ٨ | اذا | اذ | | ١٣ | محمولة | محمولة على الصورة | ٦٦ | ٩ | ييلزم | يلزم |
| 〃 | ٩ | لفظ | بلفظ | | ١٣ | اذا | اذ | ٠ | ١٥ | فلا يخلوا | فلا يخلو |
| 〃 | ١٣ | بلفظ البيان | بلفظ البيان | ٥٢ | ٥ | هذا | هذه | ٦٧ | ١ | واحد | واحد واعلم ان |
| 〃 | ١٧ | اذا | اذ | | ١٣ | بما منكر | منكر | | ٢ | وكاهو الا | وكماهو الا |
| ٤٦ | | | | ٥٣ | ١ | ووضعا | ووضعا | | ٧ | وفيه | وفيه |
| | | | | | ٧ | ليسا | ليس | | ١٥ | للانكشاف | لانكشافه |
| | | | | | ١١ | الكيف الى متوقه | متوقفة الكيف الى | | ١٩ | بكافه | كافة |
| | | | | | ١٩ | لاتيادر | لاتبادر | ٦٨ | ١ | المطلقة | المطلق |
| 〃 | ٦ | فقط | فقط | ٥٣ | ١٣ | لكنه | لكنه | | ٢ | المطلقة | المطلق |
| | | | | | ١٤ | فهي | فهي | | ٣ | انما | انما |
| 〃 | ٧ | ظرفية | ظرفية | ٥٥ | ٩ | لانهما | لانهما | | ٥ | الذهني | الذي |
| 〃 | ١٧ | للقسم الاول | للقسم الاول | | ١١ | مثلا | مثلا | | ٣ | فيثبت | يثبت |
| | | بل | بل | | ١٣ | انه | انه | | 〃 | المطا | المطالب العالية |
| | | | | | ١٨ | ٤١ | عيا | | 〃 | كيفيته | كيفيته |
| ٤٧ | ٢ | | | ٥٧ | ٢ | يفيض | يفيض | ٦٩ | ٤ | الاختصاص | اختصاص |
| | | | | | ١٧ | من | من | | ٨ | بعينه | بعينه |
| | ١١ | الفتح و | الفتح و | ٥٧ | ٥ | لانه | لانه | | ٩ | سوا | سوء |
| | ١٨ | بحالة | بحالة | | ٧ | يعم | تعم | | ١٢ | عن | عن |
| ٤٩ | ٣ | اقال | قال | | ١٠ | لان | لان | ٧٠ | ٣ | يعد | بعد |
| | ٥ | | | ٥٨ | ١ | داراد | واراد | | ٤ | وبه | وبه |
| | ٨ | لها | لها | ٦٠ | ٧ | اعتبار | اعتبار | | ٧ | الامتياز | لامتياز |
| | ١٠ | اذا | اذ | ٦١ | ١٨ | لتعلقه | لتعلقه | ٧١ | ٩ | اذا | اذ |
| ٥٠ | ٣ | له | له | ٦٢ | ٢ | يحكم | بحكم | | ١٧ | ولا | ولا |
| | ٥ | ان | ان | | ٥ | اذ | اذ | ٧٢ | ٦ | اوشانه | وشانه |
| | ٩ | يقع | يقع | ٦٣ | ٦ | افتصاره | اقتصاره | | ٨ | فيلزم على تعزيزه | فيلزم على تقديره |
| | ١ | الى ذلك | لذلك | | ٧ | من اعتبارية | من اعتباريتها | | | التخصيص | التخصيص |
| | | الهداية | الهداية | | | | اعتباريته | | 〃 | تقسيم | تقسيم |
| | ١٥ | فقال | وقال | ٠ | ١ | الكاستبيه | الكاسبيه | | ١٥ | باحكام العموم | لاحكام العموم |
| | ١٦ | منفصا بم العرف | منفاهم العرف | | ١٠ | الذهني | الذهن | ٧٣ | ٢ | التحقيق | التحقق |
| | | دانا | مجاز وانا | | ١١ | مالا | ما | ٧٣ | ٣ | التثبت | التثبت |
| ٥١ | ٦ | الذهني | الذهني | ٦٥ | ٩ | التشبث | التشبث | | ٧ | كذلك والا | كذلك |
| | ١٠ | لكونه | لكونه | | ١٠ | علم | علمه | ٧٧ | ٦ | اذا | اذ |
| | ١١ | الجوهر | بجوهر | | ١٥ | البسيطة | البسيط | | ٢٨ | يصدق | بصدق |

| صحیح | غلط | سطر | صفحہ | صحیح | غلط | سطر | صفحہ | صحیح | غلط | سطر | صفحہ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ہو | ہی | ۹ | ۱۰۳ | حدیث حصول | حدیث | ۴ | | التوجہ | التوجیہ | ۵ | ۷۸ |
| المقر | المقیر | ۴ | ۱۰۴ | ایضا | ایضا | ۹ | ۰ | حقیقۃ | حقیقتہ | ۷ | |
| لکن | تکن | ۸ | | وجہ | من وجہ | | | بمعزل | بمعزل عن | ۱۰ | |
| حرکۃ | حرکت | ۱۴ | ۱۰۵ | فیجری | فیجزی | ۱۳ | ۸۹ | فالتصور | فتصور | ۱۳ | |
| لبیان | البیان | ۱۹ | | ہو فی | ہو فی | ۱۶ | | ہو | ہو | ۳ | ۷۹ |
| اما | واما | | | تصور | التصور | ۱۰ | ۹۰ | شیئی حتی | شیئی | | |
| ہی | ہو | ۷ | ۱۰۶ | کالکاتبہ | کالکاتب | ۱۱ | ۰ | حقیقۃ | حقیقتہ | ۰۷ | ۸۰ |
| للحقت | الحقت | | | ان یکتب | ان یکون یکتب | ۱۷ | | عند المتاخرین | عند المتاخرین | ۱۱ | |
| المحقق | المدقق | ۱۸ | ۱۰۷ | فینبغی | فیلبغی | ۱ | ۹۱ | جزئیۃ | جزئیتہ | ۱۵ | |
| الاربعۃ | الاربعۃ | ۱۹ | | حاصلا | حاصل | ۸ | | الجزئیۃ | الجزئیۃ | ۱ | ۸۱ |
| شیئی | شیئا | ۱۰ | ۱۰۸ | اذ | اذ | ۹ | | واحد | کل واحد | ۱۶ | |
| حرکۃ | حرکتہ | ۱۲ | | بالذات | بالذات | ۱۰ | | اعتبار | الاعتبار | ۱۷ | |
| وقعت | وقتہ | ۱۴ | | بدون تحقق | بدون تحقق | | | نظریۃ | نظریہ | ۱۰ | ۸۲ |
| الفکریۃ | الفکریہ | | | نظریۃ | نظریہ | ۵ | ۹۲ | ایضا | ایضا | ۱۵ | |
| آنیتہ | آنیتہ | ۱۵ | | مساویۃ | ومساویۃ | ۸ | | انما | انما | ۲ | ۸۳ |
| المحل | المحل | ۱ | ۱۰۹ | لا | الا | ۵ | ۹۴ | بغیر | بغیر | ۸ | |
| لا ولا | لا ولا | ۳ | | وجواز | وجواز | ۴ | ۹۵ | عند | عن | ۱۵ | |
| الحرکۃ | فی الحرکۃ | ۸ | | اذ | اذا | ۱۵ | | یجوز ان | یجوز ان | ۱۴ | |
| الہیئۃ | ان الہیئۃ | حاشیہ | | المصدریۃ | المصدر | ۳ | ۹۶ | التشنیع | التشنیع | ۱۸ | |
| خصوص | خصوص | ۱۶ | | اذ | اذا | ۴ | | المنسبین | المنسبتین | ۱۲ | ۸۴ |
| ای | ای | ۱۷ | ۱۱۰ | الاخیرۃ | الاخیرۃ | ۹ | | المعلولیۃ | المعلولیتہ | ۵ | ۸۵ |
| ہذا ما | ہذا ما | ۹ | ۱۱۱ | المعلول | المعلول | ۱۰ | | انما | انما | | |
| معتبر | متغیر | ۱۱ | | للشئی | الشئی | ۱۱ | | ذہنیا | ذہنیا | ۱۲ | |
| فیما | فیما | ۱۴ | | کیف | کیف | ۹ | ۹۷ | انما ہی | انما ہی | | |
| ثبوت | الثبوت | | | لتشخص | تشخص | ۱۲ | | فیہ ہو | فیہ ہو | ۱۳ | |
| لان | لان | ۱۶ | | حال | حال | ۱۹ | ۱۰۰ | للذہن | للذہن | ۱۹ | |
| عنہ | عنہ | ۱۹ | | بتغایر | بتغایر | ۵ | ۱۰۱ | لہ | لہ | | |
| المحقق | المدقق | ۵ | ۱۱۲ | الرئیس | الرئیس | ۱۰ | | اکتساب | الاکتساب | ۱ | ۸۶ |
| للغویۃ | اللغویۃ | ۹ | | لہ | لہ | ۱۸ | | کذلک | کذلک | | |
| اخذتا | اخذتہا | حاشیہ | | جزء | جزءہ | ۱۹ | | لا العلم | الا العلم | ۹ | |
| ثبوت | بثبوت | ۱۶ | | اما | اما | ۳ | ۱۰۲ | حقیقۃ | حقیقتہ | حاشیہ | |
| المشتق | المشتق | ۶ | ۱۱۳ | الفعال | الافعال | ۹ | | یمکن ان | یمکن ان | ۱ | ۸۷ |
| مبدء | مبدء | | | لیس الا لتحصلہ | لیس الا لتحصلہ | ۱۱ | | اذ | اذا | ۲ | |
| الوجودیۃ | الوجودیتہ | ۸ | | معا لاختزان | ومعا لاختزان | ۴ | ۱۰۳ | ممتنع | امتنع | ۱۱ | |

| صحیح | غلط | سطر | صفحہ | صحیح | غلط | سطر | صفحہ | صحیح | غلط | سطر | صفحہ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| بهذا | بهذا | ۱۱ | 〃 | النسب | النسب | ۱۳ | 〃 | اما الاول | او الاول | ۱۳ | |
| الخلط | الخلط | ۵ | ۱۴۱ | يمتاز | لا يمتاز | ۱۷ | 〃 | بشئ | لشئ | ۱ | ۱۱۳ |
| اذ | اذا | 〃 | 〃 | مع | من | ۵ | ۱۲۹ | اختصاصا | اختصاصه | ۹ | |
| الآبي | الابي | ۹ | 〃 | اطلاقية | الاطلاقية | ۱۰ | 〃 | تبترتيب | بالترتيب | ۷ | ۱۱۵ |
| هذا | هذا | ۳ | ۱۴۲ | بدل | ان | ۱۴ | 〃 | فلا يكون | فلا يكون | ۱۶ | |
| بل عارض لذاته | بل عارض لذاته | ۴ | | ان | انه | ۱۲ | ۱۲۷ | تعلقها | تعلقها | ۴ | ۱۱۶ |
| الاتصاف | الاتصاف | ۸ | | لاشتراكها | اشتراكها | ۱۸ | 〃 | من حيث الوحدة | من حيث الوحدة | ۶ | |
| هو | هو | ۳ | ۱۴۳ | كقبوت | كثوب | ۱۲ | ۱۲۸ | لا تتجزى | لا يتجزى | ۱۵ | |
| مراتبه | مراتبه | ۶ | | وفيها | دفيها | ۷ | ۱۲۹ | انما احتاج | انما الاحتياج | ۳ | ۱۱۷ |
| الى ان | الاان | ۱۱ | | العارضة | العارضية | ۹ | ۱۳۰ | التقدير | تقدير | | |
| لا انواعا | لانواع | ۱۳ | | اذ | اذا | ۱۱ | ۱۳۱ | الحكم | الحكم | ۶ | |
| مع اعتبار | باعتبار | ۱۸ | | الحقيقة | الحقيقية | ۱۴ | 〃 | الكتسابه | الاكتسابه | ۱۳ | |
| باعتبار | بالاعتبار | ۱ | ۱۴۴ | اذ | اذا | ۱۶ | | فرد | فردا | ۱۴ | |
| لا هذا | الاهذا | ۳ | | اذ | اذا | ۱ | ۱۳۲ | لمن له | لمن له | ۱۵ | ۱۱۸ |
| يمكن | يمكن | ۶ | | اتحاد | اتحاد | ۷ | 〃 | في العقليات | [illegible] | [illegible] | |
| فانه | لانه | ۱۵ | ۱۴۵ | لا التشبيه | لا التشبيه | ۱ | ۱۳۳ | بالوحى | بالوحى | 〃 | |
| تملك | تملكه | ۱۶ | | [illegible] | [illegible] | 〃 | | فقط بل حاصل | [illegible] | ۱ | ۱۱۹ |
| فثابت | فثابتة | ۱۷ | | فان التشبيه | فانه التشبيه | 〃 | | متنافيا فاق هذا | متنافيا فاق | ۳ | |
| يعرفه | تعرفه | ۱ | ۱۴۶ | وصفه بالتقسير في برهان الشفا | وصفه بالتقسير في برهان الشفا | ۲ | | [illegible] | [illegible] | ۵ | |
| فاذا | فان | ۷ | | فانه يحقيقا | فانه يحقيقا | | | بالفعل | بالفعل | ۱۰ | |
| عرضيا انها | عرضاتها | ۹ | | جزء | الى جزء | ۴ | | هو | وهو | ۱۵ | |
| وهذه | هذا | ۱۰ | | الكائنة | الكائنة | ۶ | | والخطاء | او الخطاء | ۱۷ | |
| مسموع | مسموع | ۱۱ | | والثابتة | والثابتة | ۱۳ | ۱۳۴ | انا | انا | ۱۱ | ۱۲۱ |
| العارض [illegible] | العارض | ۱۴ | ۱۴۷ | نوعه عرضا | نوعه وعرضا | ۱۴ | ۱۳۵ | انحصار | الانحصار | ۱۳ | |
| عدد | عدد | ۱۵ | | لكنه لهم | تعدلهم | ۱۹ | 〃 | الالا | الالا | ۱۸ | 〃 |
| استعداده | استعداده | 〃 | | مثل | مثل | ۲ | ۱۳۶ | حيثية | حيثية | ۱۰ | 〃 |
| وعرضان | وعرضان | ۴ | ۱۴۸ | عوارضه | عوارض | ۱۶ | 〃 | الترتيب | الترتيب | ۱۹ | 〃 |
| جواب | جواب | ۹ | | تكون | ان تكون | ۷ | ۱۳۸ | بل | بل | ۸ | ۱۲۲ |
| اذ | اذا | ۱ | ۱۴۹ | واما | واما | ۱۹ | 〃 | بجوهره | فيه جوهره | ۱۶ | 〃 |
| المحمولات بعضها | محمولات بعضها | ۳ | | غريب | غريبا | ۱ | ۱۳۹ | اعراضه | اعراضه | ۱۹ | ۱۲۳ |
| [illegible] الحيوان | الفطرة الحيوان | ۴ | ۱۴۹ | بل | بكل | ۳ | 〃 | فهو | فهو | ۷ | ۱۲۴ |
| والاثر | الاثر | حاشيه | | لا اعتبارية | الاعتبارية | ۹ | 〃 | الجوهر فضول الجوهر | الجوهر | ۱ | ۱۲۵ |
| تقابل آخر | تقابل | ۱۵ | | اولا | الاولا | ۱۵ | | هو | هو | ۳ | 〃 |
| له عروض | له معروض | ۱۷ | | احكامها | احكامها | ۴ | ۱۴۰ | غير | غير | ۲ | 〃 |